Donne e rifondazione

Considerazioni inattuali per il testo di tesi di un congresso di donne

Nuove Edizioni Internazionali

Introduzione

Questo quaderno è il numero due di una collana di quaderni discussi e scritti da donne. Il numero uno, Meglio orfane *di Lidia Cirillo, è stato pubblicato a maggio del 1993. Entrambi, e quelli che seguiranno, se ne seguiranno, sono rivolti soprattutto alle donne di Rifondazione comunista.*

Vorremmo brevemente spiegare quale esigenza, quali donne e quale progetto hanno dato vita a questo tentativo sui cui esiti non possiamo scommettere nulla perché non è detto che il pubblico femminile a cui ci rivolgiamo esista nella realtà oltre che nei nostri desideri.

1. Meglio orfane *non è nato con l'intenzione di essere il primo di qualcosa: l'idea di un secondo, di un terzo, di un quarto e il nome* Quaderni Viola *sono venuti dopo, quando su* Meglio orfane *si sono sviluppate, un po' qua e un po' là, discussioni frammentarie e faticose ma che continuano ancora oggi.*

Il primo dei Quaderni Viola *è una critica al* pensiero della differenza*, una critica però femminista come le numerosissime che gli vengono rivolte nel dibattito internazionale da donne che hanno alle spalle alcuni decenni di lavoro, di pratica, di riflessione femminista o che sono impegnate in una ricerca sulla differenza di genere.*

Questa critica viene ripresa, sintetizzata e resa più chiara nella prima parte del primo dei due testi pubblicati in questo quaderno, Considerazioni inattuali per il testo di tesi di un congresso di donne. *L'oggetto della nostra critica si chiama questa volta* postfemminismo, *anche se questo nome si alterna ancora con quello di differenzialismo, e non per nostra incertezza nel mettere a fuoco la cosa di cui parliamo, ma perché la stessa tendenza femminista si chiama in modi diversi nei diversi paesi e perché non è facile trovare una sola parola per indicare posizioni tra loro assai diverse, ma accomunate dalla tendenza a fare della differenza un paradigma politico, una rivendicazione di alterità.*

Postfemminismo *chiarisce forse meglio di qualsiasi altro termine ciò che non condividiamo: non l'idea dell'esistenza di una differenza di genere (che è altra cosa ovviamente dalla differenza di sesso), non la rivendicazione femminile di autonomia, ma un certo tipo di linguaggi e di visione delle relazioni umane legati alla cultura* postmoderna.

Il fatto che il legame non appaia evidente alle donne che in Rifondazione comunista fanno riferimento alla differenza *non vuol dir nulla; dice solo che la consapevolezza con cui certi discorsi sono stati afferrati e condotti nel partito era inizialmente assai scarsa. Lo stesso fatto che un femminismo chiami se stesso differenza, per compressione di una molteplicità di concetti in uno solo, è possibile solo se alle spalle c'è una cultura e la sua traduzione ideologiche che, come spieghiamo, si avvia a diventare l'ideologia ufficiale del Pds malgrado l'abuso di termini come* progresso, progressisti *ecc. che sono i relitti linguistici di una cultura socialdemocratica che pure sopravvive nel partito di Occhetto.*

La nostra critica al postfemminismo è un tentativo di mettere in guardia le compagne che hanno aderito ad un altro universo intellettuale, ad altri miti, altre immagini del mondo, credendo di aderire solo ad un femminismo, anzi inizialmente al femminismo tout court. *Ma contiene anche l'ambizione di un rilancio del dibattito teorico, modesto ma politicamente significativo perché fatto da donne.*

2. La piccola discussione che ha suscitato Meglio orfane *e il numero di consensi che ha ottenuto (ci riferiamo sempre a fatti di modestissima entità, ma forse non c'è nemmeno bisogno di dirlo) hanno costruito un settore di donne in qualche modo interessate a riprendere l'argomento: si tratta di donne di* Luoghi *o che hanno fatto lavoro politico nell'Udi o che hanno una storia femminista alle spalle o anche solo interessate a qualcuno degli oggetti della nostra ricerca. E si tratta di donne di tutte le anime, sensibilità, componenti, mozioni, o come ciascuna preferisce chiamarle, di Rifondazione comunista.*

E su questo vogliamo dire qualcosa chiaramente e subito. Ci siamo servite, a pagamento, per i primi due numeri dei Quaderni Viola della cooperativa Nuove edizioni internazionali e degli stessi mezzi tecnici della rivista Bandiera rossa, *anche se speriamo di poter avere dal terzo o dal quarto numero mezzi nostri.*

Diamo questo dettaglio di scarsissimo interesse perché sappiamo come vanno le cose del mondo, anche quelle del mondo di Rifondazione comunista: appiccicare etichette è più comodo, meno faticoso che affrontare discussioni nel merito come noi stiamo da molti mesi tentando di fare, con certosina pazienza.

Informiamo perciò che la maggior parte delle compagne interessate al lavoro e al dibattito dei quaderni non proviene dalla disciolta Lcr, non collabora a Bandiera rossa, *non sa con precisione o non sa affatto che cosa sia la Quarta Internazionale.*

Uno degli aspetti più stimolanti

di questa discussione di donne sul femminismo e sulla differenza di genere è che, su questi argomenti, i percorsi confluiti in Rifondazione comunista tendono a mescolarsi e magari a ridividersi secondo logiche diverse, anche se per le donne non diversamente che per gli uomini, è poi in ultima analisi decisivo il contesto politico per cui si lavora, perché non è tra le cose che in questo mondo possano per ora darsi una sconfitta dei lavoratori senza una sconfitta ancora più grave delle lavoratrici, cioè della maggioranza delle donne. Ma appunto solo in ultima analisi.

3. Avevamo pensato in un primo momento di lavorare per una rivista femminile, ma siamo arrivate alla conclusione che si trattava non solo di un'idea velleitaria (e fin qui poco male) ma anche politicamente scorretta perché ha senso dar vita ad una rivista, se si presume di avere un discorso da fare, articolato in una adeguata quantità di numeri, sostenuto da un nucleo di persone in qualche modo omogeneo. Progettare una rivista specifica,prendere un impegno con abbonate e abbonati, pretendere attenzione, promettere qualcosa a cui si rischia di venir meno, costruire un possibile fallimento.

Noi abbiamo evidentemente delle cose da dire, che abbiamo compresse in questo quaderno nella versione più unitaria possibile (e quindi per ciascuna parziale e incompleta) nel testo di tesi di un'improbabile congresso di donne, cioè in un testo semiserio nella forma, ma serissimo nei contenuti, se non altro per la serietà che noi stesse gli attribuiamo.

Ma abbiamo soprattutto la convinzione che la discussione sulla differenza di genere, almeno nei suoi contributi più utili, ha messo all'ordine del giorno del femminismo l'uscita dalla fase del mito e in un certo senso anche il superamento di se stesso. In questi contributi la differenza non è un paradigma politico, né una rivendicazione di alterità, né differenza nel senso dell'ideologia postmoderna, ma più seriamente un terreno di ricerca, uno sforzo di comprendere, di acquisire gli elementi della costruzione di una vera e propria teoria della differenza di genere, come a suo tempo si è costruita una teoria della differenza di classe.

Per questo la cosa più seria da proporre sul piano della riflessione è proprio una ricerca, una fase aperta e interlocutoria di discussione senza precipitarsi a costruire miti e ortodossie, barriere e scomuniche, prima ancora di aver capito quale sia l'effettiva posta in gioco politica dell'attuale dibattito del femminismo internazionale.

La collana di quaderni risponde meglio a questa esigenza e riduce i rischi di un progetto che ancora non sa su quali e quante gambe potrà camminare. Non dovremo fare abbonamenti, non prenderemo impegni, potremo smettere in ogni momento, se verificheremo che c'è un divario troppo ampio tra i nostri desideri e le cose, non lasceremo vivere per forza d'inerzia una cosa inutile e autoreferenziale.

Con la vendita del primo quaderno abbiamo finanziato il secondo, con la vendita del secondo finanzieremo il terzo, con il terzo il quarto e così via: sarà cioè anche il mercato a dire, se c'è in Rifondazione comunista l'interesse indispensabile a dare una funzione e un'utilità al nostro lavoro.

Infine, non avremo bisogno di omogeneità fittizie. I quaderni saranno infatti monotematici e affidati a redazioni tra loro diverse, in tutto o in gran parte e alle redazioni si chiederà solo di dare qualche risposta a domande che insieme formuleremo.

I Quaderni Viola *sono aperti a tutte le donne che vogliono come noi costruire un soggetto politico femminile nel partito, nel sindacato o nel paese non per cortesia ma per funzionalità con il nostro progetto.*

Milano, 14 febbraio 1994

Considerazione inattuali
per il testo di tesi di un congresso di donne

1. La rifondazione e il post-moderno

Questo testo verrà pubblicato e diffuso dopo il secondo congresso di Rifondazione Comunista. Non abbiamo avuto fretta a pensarlo, discuterlo e scriverlo non solo perché è evidente che il congresso si occuperà d'altro, ma anche perché emendamenti, soppressioni, integrazioni, riscritture non serviranno a far crescere nemmeno un po' l'interesse e la chiarezza su una questione su cui nel partito si è discusso pochissimo, solo in ambiti molto ristretti e per giunta tra loro non comunicanti.

Parliamo di donne, di differenza di genere, di soggettività femminile o come ciascuna preferisce chiamare l'argomento a cui ci riferiamo. Questo testo prepara invece un congresso prossimo venturo al cui interno si sia creato lo spazio politico per una discussione autentica sul ruolo delle donne nel processo di rifondazione. Oppure una conferenza nazionale sullo stesso tema, preparata con modalità analoghe a quelle di un congresso e capace di coinvolgere tutte le compagne attraverso i circoli e le altre istanze organizzative del partito.

1.1 Un dibattito esoterico

1.1 Il primo e il secondo congresso di Rifondazione comunista hanno fornito esempi tutt'altro che positivi sul modo in cui si affronta la discussione su un tema parzialmente nuovo, complesso e di notevole importanza per il futuro della sinistra e del partito. La responsabilità questa volta non è degli uomini, ma di pratiche che attraversano un genere e l'altro e ne danneggiano soprattutto uno, quello femminile, tra i due più interessato che la discussione sia fatta nel migliore dei modi.

Le tesi del secondo congresso propongono al corpo militante del partito di adottare tra i linguaggi e le culture del processo di rifondazione quelli del postfemminismo, che lascia segni della propria presenza più evidenti nelle tesi di quante ne abbia lasciate nel partito e nella realtà sociale.

Riterremmo questa proposta letteralmente assurda, anche se a quel femminismo dessimo il nostro pieno e incondizionato consenso per ragioni ovvie, ma che spieghiamo subito.

a) Non è chiaro che cosa con precisione si chieda di votare. Gli accenni alla differenza, contenuti nelle tesi e nello statuto, sono infatti la banalizzazione inevitabile di un discorso filosofico e sulla filosofia, comunque banalizzata, non è legittimo formare maggioranze e minoranze, come lo stesso statuto giustamente riconosce. Altra cosa sarebbe, se le tesi contenessero al proprio interno un progetto politico orientato da una implicita filosofia della differenza: in questo caso il corpo militante del partito dovrebbe dare o negare il consenso a proposte valutabili con criteri immediatamente politici, accogliendo o respingendo contemporaneamente la filosofia che lo orienta.

b) Tesi e statuto chiedono l'adesione a un discorso costruito con linguaggi non assimilati dalla cultura di sinistra, senza che ci sia stata alcuna discussione al livello organizzativo a cui l'adesione viene richiesta. Mentre infatti il progetto di tesi viene discusso nei circoli da compagne e compagni, il dibattito sulla differenza si è svolto in ambiti ristrettissimi da cui sono rimasti esclusi non solo gli uomini, ma anche la grande maggioranza delle donne. Non ci interessa discutere qui le ragioni che hanno condotto a questa esclusione; ci interessa far notare il paradosso, la pratica bizzarra di chiedere ai circoli un voto nel merito di ciò che si è discusso altrove. Se le formule con cui si chiede al partito l'adesione alla differenza dovessero essere approvate, delle due l'una: o perderebbe credibilità l'approvazione dell'intero testo di tesi, poiché si potrebbe sospettare che essa sia avvenuta con uguale cognizione di causa o si sancirebbe con l'autorità del voto l'invisibilità e l'indifferenza della differenza di genere.

c) Una maggioranza di uomini deciderà a maggioranza che le donne sono differenti: precisare che anche gli uomini sono differenti non muta i termini della questione, aggiunge solo banalità a banalità, tautologia a tautologia. Il risultato di questa poco credibile adesione degli uomini di Rifondazione comunista al femminismo sarebbe aberrante poiché una differenza è legittimata a dirsi solo se affermata dal soggetto che ha ragione di ritenersi discriminato, oppresso o omologato e non dall'altro, da chi cioè lo discrimina, opprime e/o assimila. Da sempre considerate differenti dagli uomini, le donne sarebbero ora dichiarate differenti dagli uomini-comunisti con le migliori intenzioni, ma in ultima analisi con la medesima logica.

Il dibattito esoterico infilato per allusioni e con formule fortemente banalizzanti nel testo di tesi per il secondo congresso meriterebbe invece di diventare materia viva e immediatamente politica di una discussione del partito, in primo luogo della sua componente femminile. Per quel che ci riguarda vediamo due

possibilità. Vediamo uno spazio in un congresso prossimo venturo, con un punto ed un testo a parte, come bisognerebbe fare per ogni tema relativamente nuovo e con forti implicazioni sull'identità del partito, che riguardi uomini, donne o alieni senza sesso. Vediamo in alternativa una discussione tra donne, anche non congressuale ma capillare, con testi naturalmente politici da cui le implicazioni sul piano della visione del mondo possono comunque emergere con adeguata chiarezza.

1.2 La differenza coatta

1.2 Nel punto 1.11 delle tesi le allusioni alla differenza sono costruite con affermazioni generiche, a prima vista non contestabili nella loro apparente ovvietà: vi si dice che le donne sono differenti dagli uomini e gli uomini differenti dalle donne, che ciascuna/o è se stessa/o e non può pretendere di essere l'altra/o e se gli uomini capiranno di essere uomini e le donne di essere donne, allora si potranno riscrivere i rispettivi statuti (etici, sociali, simbolici) e di informare cultura e leggi. Già la formulazione banalizzata dalla nostra malevola sintesi (ma alla fine di questo testo sono riportati i passi citati) dovrebbe mostrare la logica spietatamente conservatrice sottesa a queste affermazioni: nessuno spazio per l'omosessualità (come è noto Luce Irigaray non riconosce a lesbiche ed omosessuali diritto di cittadinanza e per questo è stata più volte rumorosamente contestata); depennato per decreto ciò che ciascun genere ha dell'altro; proibite le avventure intellettuali; impossibile ogni forma di universalismo, che è sempre una parzialità capace di proporsi come universale in specifiche fasi della storia; messe sullo stesso piano la differenza maschile e quella femminile, come se la prima non avesse già occupato tutti gli spazi possibili ecc.

Questo modo di affrontare problemi della differenza di genere e della soggettività femminile non è, però, la ripetizione di una banalità, ma una specifica visione del mondo, costruita con i linguaggi del postmodernismo e che si avvia a diventare l'ideologia ufficiale del Pds, in cui i vecchi stereotipi positivisti della socialdemocrazia restano soprattutto come relitti linguistici, in modo particolare nell'abuso dei termini *progresso* e *progressisti*.

Ora, la polemica nei confronti di questa visione del mondo è assolutamente necessaria, poiché l'autonomia di Rifondazione comunista non può ridursi a paletti organizzativi, così come l'autonomia delle donne non può ridursi a forme autonome di organizzazione, se non è chiaro nei contenuti che cosa unisce le donne tra loro e le divide dagli uomini.

1.3 Postmarxismo e postmodernismo

1.3 La mutazione genetica che ha portato alla nascita del Pds non avrebbe sul più lungo periodo possibilità di successo, se non fosse in qualche modo anche mutazione ideologica. Il differenzialismo tende a diventare in maniera sempre più evidente la nuova subcultura del gruppo dirigente occhettiano, poiché in ultima analisi è quello che meglio ne rappresenta il progetto, adeguatamente edulcorato.

Si tratta di un'immagine delle cose del mondo costruita con i linguaggi del postmodernismo, affermatisi in primo luogo nella cultura accademica francese per effetto di una combinazione tra sviluppo della scienza e fatti della storia.

L'antropologia di Lévi Strauss, la psicoanalisi di Lacan, le teorie decostruttive di Derrida, le riletture di Nietzsche e Heidegger hanno gettato le basi di una cultura non dialettica, che tende fortemente a relativizzare la storia, insiste sugli aspetti meno dinamici della realtà, separa comprendere e agire, dissemina e frammenta il soggetto.

Non è in discussione naturalmente la validità del contributo di ciascuno di questi intellettuali al proprio specifico sapere: si può invece discutere la tendenza a generalizzare e far diventare visione del mondo l'angolo di visuale proprio di un solo campo della conoscenza. Questa cultura si è sviluppata anche sotto la pressione di fatti politici che smentivano aspettative e interpretazioni della tradizione marxista: le sconfitte del movimento operaio occidentale, la degenerazione burocratica dell'Unione Sovietica, i percorsi della storia molto più complessi e tortuosi del previsto ecc.

Il postmodernismo come linguaggio politico si è affermato soprattutto dopo la sconfitta del maggio francese, assumendo nel corso degli anni Ottanta un'importanza crescente e soprattutto diventando maggioritario nel femminismo internazionale.

Esso rappresenta la realtà come una molteplicità di differenze (di classe, di sesso, di cultura, di razza ecc.) il cui problema è il riconoscimento reciproco, la consapevolezza ciascuna della propria parzialità, la convivenza pacifica, la rinuncia alla pretesa totalitaria dell'una di rappresentare o sopprimere l'altra.

Questa allettante proposta di convivenza civile e di infinita pluralità non è altro che l'immagine edulcorata della sconfitta storica del movimento operaio; non a caso patria simbolica della differenza sono gli Stati Uniti dei Kennedy che si avviano a diventare nuove divinità del pantheon pidiessino.

La società americana appare infatti come una società di differenze etniche e razziali, ha sempre avuto un forte e prestigioso movimento delle donne, non ha mai conosciuto un movimento operaio all'europea, cioè un'organizzazione politica di classe. L'attuale gruppo dirigente del Pds ipotizza (e contribuisce a creare) un contesto in cui quel movimento operaio, che in effetti conosce oggi in Europa una crisi profonda, sia definitivamente scomparso e deve quindi anche immaginare o offrire all'immaginario della propria area di consenso una qualche rappresentazione positiva di quel contesto stesso.

Gli aspetti di mistificazione del differenzialismo sono evidenti: la realtà americana è fortemente idealizzata; come nel caso della vecchia socialdemocrazia l'idealizzazione è possibile, perché si sceglie il punto di vista parziale più comodo, cioè la casa del padrone, anzi il salotto buono della casa del padrone; si immagi-

na che quel modello, già in sé tutt'altro che invidiabile, possa essere applicato alla realtà europea e per giunta in un periodo di stagnazione economica e di radicali ristrutturazioni.

I conflitti etnici scatenatisi nel seno dell'ex-"socialismo reale" e l'ascesa del leghismo nell'Italia del nord indicano l'altra possibilità inscritta nella logica delle differenze ed in ultima analisi la più realistica, se una delle differenze (quella di classe) non apparirà in tutta la sua obiettiva importanza; se un soggetto bisessuato, multietnico e pluralista ma uno nel senso della classe e del progetto anticapitalistico non liquiderà il soggetto all'altro capo della differenza sociale.

L'americanizzazione dell'ideologia non compare, naturalmente, nelle tesi di Rifondazione comunista e del resto nello stesso partito di Occhetto convive con altre letture della realtà, subculture o frammenti di teoria. Vi compare però una sua significativa porzione, cioè il femminismo che parla il postmoderno e che è stato il principale veicolo di trasporto del differenzialismo, grazie anche all'autorità del soggetto che se ne è fatto portatore.

La mutazione culturale è cominciata negli stessi anni in cui è avvenuta quella politica, con una sfasatura temporale ovvia, poiché sempre l'ideologia cammina più lentamente delle cose e dei fatti. Nel melting pot del Pci alla vigilia della metamorfosi simbolica da cui è venuto fuori il Pds, la confusione di linguaggi ha prodotto un contagio giunto a Rifondazione e alle tesi del suo secondo congresso. Non si tratta solo di una questione terminologica che sarebbe in ultima analisi poco importante; parliamo di linguaggi nel senso in cui anche il marxismo può a suo modo essere detto un linguaggio, cioè una costruzione intellettuale necessaria ad orientare l'agire, una teoria.

Nello specifico della politica l'affermazione di differenza implica sempre l'esistenza di un conflitto: in condizioni di prosperità, di mancanza di oggetti del contendere, di adeguati livelli culturali le differenze convivono con moderati conflitti. Ma in questo contesto le differenze tendono ad attenuarsi, le identità sono più dinamiche, lo scambio più fluido e soprattutto la rivendicazione di alterità, la differenza come paradigma politico scompare o diventa relativa.

Un'affermazione di differenza implicita (o anche esplicita) è presente in tutti i percorsi di liberazione e rivoluzione, appunto perché essi presuppongono la pratica del conflitto. Tuttavia anche i percorsi di liberazione che parlano di sé in termini di differenza, che sottolineano con particolare enfasi la propria differenza contengono spesso un nucleo regressivo e conservatore: elementi di rivendicazione della propria cultura nazionale sono evidenti, per esempio, nella rivoluzione cinese o nicaraguense ma con uno spessore e un'importanza molto minori di quelli del movimento antimperialista influenzato dal cosiddetto integralismo islamico.

Lo schema della differenza è particolarmente insidioso perché contiene al proprio interno due possibilità: una "progressiva" (per usare il brutto termine del Pds) ma mistificata perché ipotizza una coesistenza pacifica la cui impraticabilità è denunciata dal linguaggio stesso; l'altra più radicale, conflittuale e realistica ma regressiva perché non idealizzata e portata alle sue logiche conseguenze, la differenza è la Jugoslavia, lo stato di cose dell'ex-"socialismo reale", la guerra di tutti contro tutti.

Si ripete cioè la divisione tra riformisti e radicali, già verificatasi per il marxismo con la fondamentale diversità che non esiste un linguaggio che sia contemporaneamente radicale e "progressivo".

Se usciamo dal territorio del simbolico e delle rappresentazioni concettuali e ci riferiamo invece ai fatti politici di cui sono l'espressione, il nostro discorso apparirà forse più chiaro. Il suo significato è press'a poco questo: la sconfitta storica del movimento operaio, che ha messo all'ordine del giorno della sinistra l'ideologia postmoderna, non ha una versione "progressiva"; se essa non verrà superata, la realtà mondiale non somiglierà affatto ai salotti delle *élites* culturali newyorchesi. Sarà invece un'altra realtà, che non possiamo descrivere in mancanza della tradizionale sfera di cristallo, ma che si deve pensare guardando non solo agli Usa (o per meglio dire ad una idealizzazione indebita del capitalismo statunitense) ma anche ai fenomeni prodotti dal crollo del "socialismo reale" e dalla crisi del marxismo occidentale.

L'immagine della realtà contenuta nel postmodernismo non può essere semplicemente negata. Per quanto generalizzazione di dati di un limitato periodo della storia e di specifici campi della conoscenza, esso pone ad un marxismo che voglia essere anche filosofia della prassi, problemi di non facile soluzione. Nelle sue versioni meno ideologiche sottolinea gli elementi sincronici spesso ignorati da visioni troppo lineari dei mutamenti; per il ruolo che vi giocano antropologia e psicoanalisi costringe a riflettere sulla non omogeneità dei tempi dei diversi campi della conoscenza (e dagli stessi tempi storici); critica le versioni della coscienza di classe troppo omogenee, mostrando come invece la coscienza sia un dato più fluido e condizionato da una molteplicità di elementi.

Il postmodernismo va accolto come critica, per molti aspetti anche stimolante come tutte le critiche ben fatte, ma non può essere adottato da chi voglia rifondare il comunismo o costruire soggettività per una questione di coerenza tra mezzi e fini.

1.4 La differenza come paradigma

1.4 L'appartenenza alla cultura postmoderna del femminismo che si fa chiamare differenza non si misura sulle intenzioni delle compagne che ne utilizzano gli schemi, ma prima di tutto sul fatto più obiettivo che questioni diverse e non assimilabili (l'esistenza di una relazione di differenza-oppressione-conflitto, l'identità di genere, le soggettività politiche radicate in questa identità, l'autonomia delle organizzazioni femminili e femministe ecc.) vengono tutte compresse nel termine differenza.

Prendendo a prestito le schema delle nazionalità oppresse che rivendicano lingua, cultura, specificità nazionali, differenze di valori e di

corpo, il postfemminismo rivendica a sua volta la differenza di sesso e di genere (spesso identificati), i valori femminili, ciò in cui la donna è differente dall'uomo. Il nucleo regressivo contenuto in questa rivendicazione di alterità non è ancora visibile nei fatti, come lo è già invece per i diversi gruppi etnici negli Usa, dove la legittima rivendicazione di alterità rispetto al *wasp* dominante si è inevitabilmente trasformata (sia pure solo per un momento) in conflitto tra neri e bianchi, asiatici e neri, musulmani ed ebrei, ebrei e neri ecc. Sono i margini economici di cui ancora gli Stati Uniti dispongono, è la forza unificante del dollaro a mantenere ancora la situazione del Nord America in bilico tra la convivenza di differenze sostanzialmente conservatrici e la guerra di ogni differenza contro tutte le altre.

Nel caso delle donne il rischio è quello della riaffermazione di identità conservatrici e preemancipatorie, con una logica e un cammino inversi rispetto a quelli del femminismo radicale. Il paradigma di differenza, applicato alle donne, ha condotto a posizioni diverse, tutte in qualche modo ambigue e poco utili.

Se si prova a descrivere, a definire ciò in cui la donna è differente per cui si possa dire la-una donna, allora inevitabilmente si cade nello stereotipo misogino con segno mutato, nell'essenzialismo biologico o psicologico, nell'immagine della donna vergine-madre-corpo-natura ecc. Si tratta di un meccanismo infernale che si ritorce contro le intenzioni di chi lo maneggia, poiché tutte le volte che le donne rivendicano ciò in cui sono differenti dagli uomini in larga misura cristallizzano e idealizzano una vicenda storica (e in parte anche antropologica) di esclusione e di marginalità.

L'altra differenza, quella che si può ipotizzare, se si accetta l'idea di un rapporto tra sesso e pensiero teorizzato dalla psicoanalisi freudiana "ortodossa", potrà essere detta solo quando una massiccia prolungata presenza delle donne nella cultura avrà mostrato in che cosa questa differenza consiste.

Se invece, per evitare i rischi che comporta definire la differenza non si dice in che cosa consiste, allora si cade nell'assurdo di rivendicare non si sa bene che cosa, ciò che (come l'essere heideggeriano) non può essere detto, che forse sarà ma di cui non si può dire quale cosa sarà. Questa posizione, come la precedente, contiene al proprio interno anche una parte di vero, ma diventa insostenibile proprio perché rivendica e usa in senso paradigmatico una differenza che, invece, può essere solo un terreno di ricerca. La differenza diventa allora l'affare misterioso, indefinibile e vago di molti discorsi tanto sofisticati quanto inconcludenti del femminismo filosofico nostrano.

Un'altra posizione, infine, rifiuta l'essenzialismo, ne teme gli aspetti normativi e di limitazione della libertà delle donne, diffida delle definizioni del femminile, sostiene che le donne sono differenti dagli uomini ma sono anche differenti tra loro. Alla fine di questo percorso vengono sciolti i legami di solidarietà tra le donne e viene meno la possibilità di costruire un soggetto femminile di dimensioni adeguate, come quello che è comparso sulla scena politica dei paesi a capitalismo maturo nei primi anni Settanta.

Naturalmente è vero che le donne sono tra loro diverse per collocazione di classe, di appartenenza etnica e razziale, per cultura, religione, scelta politica, storia personale ecc. Ma il problema non è questo: è che se si guarda al mondo dal punto di vista della differenza, si arriva alla conclusione che la differenza più vera, più radicale, più irriducibile è quella che separa due persone anche della stessa fase della storia, della stessa cultura, degli stessi sesso, colore, classe ecc. Ciascuna e ciascuno è in ultima analisi solo se stessa o se stesso e non esistono perciò valide ragioni per stabilire altri legami oltre quelli di simpatia, amore, affinità intellettuale, carriera ecc. quelli cioè che individualmente si stabiliscono nella vita e nel lavoro.

Il postfemminismo italiano ha battuto tutte e tre le strade della differenza, intrecciandole o usandone una, quando si è accorta che un'altra conduceva in un ginepraio da cui non sarebbe uscito indenne. Anche in queste avventure dello Spirito femminile è possibile vedere i fatti della politica che li animano. Il differenzialismo — decostruito dal punto di vista sociale con criteri analoghi a quelli che utilizza nei confronti del pensiero maschile — rivela chiaramente la parzialità dal punto di vista femminile che lo ha costruito. Esso esprime cioè bisogni e angoli di osservazione di intellettuali isolate dal proprio genere, sia perché la solidarietà tra donne al loro livello ha già dato tutto ciò che poteva dare e le spinge perciò a privilegiare forme di solidarietà corporative, interne a professioni o saperi, utilissime e legittime ma troppo limitate; sia per la crisi del movimento operaio e il venir meno quindi del contributo delle donne-lavoratrici che costituiscono la grande maggioranza delle donne.

1.5 Il senso della discussione nel femminismo

1.5 Bisogna comprendere come agisce sul postfemminismo quella separazione tra teoria e pratica, che è il prodotto della vicenda politica degli ultimi decenni e ha coinvolto lo stesso marxismo, decretandone il declino. Non stiamo parlando però della scelta di privilegiare il pensare, che è propria (e in una certa misura anche necessaria) degli e delle intellettuali. La rottura è più profonda: è cioè eliminazione dal pensare della dimensione del fare.

Ma comprendere che cosa davvero è successo nel femminismo non è facile; bisogna sintonizzarsi sulla lunghezza d'onda di fenomeni che, a livello culturale, hanno press'a poco le stesse dimensioni della crisi del "socialismo reale". Proveremo comunque a spiegarlo, in uno sforzo un po' disperato di superare la Babele delle cose che in Rifondazione comunista si dicono in nome della differenza e sulla differenza.

La prima cosa da dire è che la convinzione che esistano due femminismi, quello dell'uguaglianza astratta e formale e quello della differenza, non ha alcun fondamento. Il femminismo dell'uguaglianza astratta è un fenomeno vecchio di un secolo a cui già avevano risposto le donne del movimento operaio, quando all'opposizione di quel femminismo alle leggi di tutela della maternità obiet-

tavano che tra donne e uomini esisteva pur sempre una differenza. Sopravvive in aree limitate della cultura liberal e ricompare qua e là dove un problema di uguaglianza astratta effettivamente si pone.

In molti paesi colonizzati gli stessi diritti uguali (il diritto di voto, i diritto nell'ambito familiare, la possibilità di ingresso negli spazi pubblici...) è ancora da conquistare e resta una tappa fondamentale che non può essere aggirata. Il valore di questa uguaglianza non può infine essere misurato con gli stessi criteri con cui si misura il valore dell'égalité per le classi subalterne. Essa ha concretamente cambiato la vita di molte donne, consentendo loro l'ingresso all'università, l'accesso a posizioni di prestigio, la possibilità di ereditare beni, di fare politica, di viaggiare e cento altre cose che alle donne non era consentito fare.

Il femminismo radicale e le donne del movimento operaio, che per decenni si sono reciprocamente influenzati, sono andati molto oltre con le battaglie per l'ulteriore rafforzamento del ruolo sociale delle donne, i diritti che possono favorirlo come i congedi di maternità o l'esonero dal lavoro notturno, la contraccezione e l'aborto, la critica dell'ideologia patriarcale, l'autonomia politica. Su quest'ultimo punto si sono tradizionalmente collocate le polemiche tra donne della sinistra e femminismo radicale, che ha spesso teorizzato e praticato il separatismo. Ma anche la rivendicazione di autonomia è stata in qualche modo accolta con la costruzione di organizzazioni femminili solo molto parzialmente autonome o semi-autonome per indifferenza degli uomini. Forme di autonomia più significative sono state poi sperimentate a partire dagli anni Settanta.

Il limite del femminismo radicale, criticato dal postfemminismo che nasce del resto nel suo stesso seno, consiste in una critica dell'identità di genere di straordinario valore liberatorio per le donne. Partendo dall'idea che il genere sia una costruzione storica e culturale, che esprima in ultima analisi l'ideologia dell'oppressione, uno dei settori più vitali del femminismo ha criticato tutte le immagini femminili, tutte le affermazioni sulle donne in quanto genere, svelandone il carattere ideologico e il punto di vista maschile da cui si ponevano. Questa critica sistematica che rifiuta ogni affermazione sulle donne al plurale, anche quelle apparentemente più ovvie e scontate, rischia di lasciare le donne senza alcuna immagine di sé e consapevolezza dei propri effettivi bisogni, quindi nell'impossibilità di concretizzare fino in fondo l'égalité.

Questa ricerca dell'identità sembra essere l'autocritica esplicita di settori femministi o femminili che hanno l'impressione di essersi allontanati troppo dalle altre donne e sospettano di non essere state più libere delle proprie madri in un rifiuto della femminilità coatto non meno che la sua accettazione obbligata. Ma la ricerca della vera identità della donna rischia di diventare la ricerca della pietra filosofale per il semplice fatto che essa è relativa e storica e anche la parte legata eventualmente alla morfologia del sesso e al ruolo sessuale non si manifesta che nella storia ed è quindi impossibile definirla una volta per tutte e nello stesso modo per tutte. Inoltre, criticando ogni possibile identità di genere, il femminismo aveva compiuto un lavoro insostituibile per la libertà delle donne, che non dovevano identificare la loro femminilità in alcun atteggiamento specifico. La libertà per le donne, dopo millenni di norme e coazioni ad essere, diventava così possibilità di usufruire di un arco di definizioni della stessa ampiezza di quello degli uomini.

Il richiamo ad una realtà, in cui esistono desideri e bisogni anche diversi delle donne e non solo identità assunte per interiorizzazione dell'oppressione, vale solo se serve ad aumentare la libertà femminile e impegna nella ricerca di come conciliare esigenze (per esempio quella di maternità e lavoro) che non hanno alcuna ragione per essere inconciliabili. Bisogna aggiungere tuttavia che gli elementi di novità effettiva introdotti dal differenzialismo sono assai ambigui: la rivendicazione di salario alle casalinghe e di flessibilità degli orari di lavoro, la teorizzazione che proprie delle donne sarebbero le occupazioni che socializzano il ruolo materno (infermiera, insegnante, assistente sociale ecc.) per non parlare della proposta di leggi che attribuiscano alle madri per intero il carico dei figli e le obblighino ad assumersi la responsabilità della riproduzione, sono ciascuno in maniera diversa sempre al limite tra la descrizione di fenomeni e bisogni reali e l'accettazione di una divisione dei ruoli che ci eravamo riproposte di non considerare inamovibile.

In modo particolare la carica regressiva di una rivendicazione come il salario alle casalinghe, uno dei più tradizionali obiettivi del protodifferenzialismo degli anni settanta, è evidente proprio in questo momento, quando cioè diventa in Francia lo strumento per ricondurre le donne a casa e attira l'attenzione della destra italiana.

Così la presenza massiccia delle donne nei servizi che socializzano il ruolo materno è un importante dato analitico ed obbliga nello stesso tempo ad una difesa anche più convinta dell'occupazione e delle condizioni di lavoro in questi settori, ma non può suggerire idealizzazioni del lavoro segregato. La pressione delle donne su certi sbocchi occupazionali non è sempre una scelta e il segno di una naturale propensione; nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale questi sbocchi sono apparsi gli unici contemporaneamente disponibili e decenti, mentre restavano nei fatti preclusi molti altri per obiettive difficoltà di accesso.

La tematica della differenza può essere utile come strumento di indagine sui bisogni femminili e di deideologizzazione dei criteri di scelta di battaglie e obiettivi, perché è vero che la logica dell'astratta égalité si è rivelata una trappola per le donne. Ma se la differenza diventa a sua volta un'ideologia, come di fatto è avvenuto, se diventa uno schema al cui interno bisogna necessariamente infilare ogni battaglia sociale e culturale delle donne, allora i suoi effetti sono molto peggiori dei vizi dell'astratta égalité.

Per i linguaggi che utilizza il postfemminismo non riesce a definire l'oggetto della ricerca, a formulare una precisa domanda, anche se paradossalmente dispone già di alcuni frammenti di risposta.

Esso cerca la vera donna, ciò che è proprio della donna, i "pezzi di femminile" occultati dall'ideologia emancipazionista; decostruisce e rilegge il pensiero dell'uomo per vede-

re quale donna vi si celi.

Le due cose spesso si combinano: la vera donna, il femminile, si cercano decostruendo il pensiero maschile, soprattutto quello misogino, che più spesso parla di differenza.

L'oggetto della ricerca, ciò che ha un senso cercare sono invece i meccanismi che determinano l'identità di genere, il ruolo delle variabili e delle costanti, la dinamica delle relazioni di genere, il modo in cui le identità di genere agiscono nelle trasformazioni politiche e sociali ecc.

Solo questa ricerca può costruire le condizioni per "coniugare marxismo e differenza" o, per meglio dire, rileggere la realtà alla luce della differenza di genere, oltre che delle differenze di classe, etniche e razziali.

Se si inserisce la dimensione della storia e del soggetto nella ricerca sul genere tutta la natura della riflessione cambia: la differenza non può essere rivendicata o usata come paradigma politico, perché non si può rivendicare qualcosa che di continuo cambia e si manifesta in forme diverse in diversi gruppi di donne; cade tutta la polemica antiemancipazionista che critica l'emancipazione come perdita dell'identità di genere, perché (come spesso accade) ciò che appare perdita è invece solo cambiamento; la rivendicazione di alterità appare per ciò che obiettivamente è, nostalgia di una femminilità superata e idealizzata, di fronte agli elementi oppressivi delle nuove identità, in modo particolare quella della donna polivalente e flessibile; uguaglianza, liberazione/emancipazione, libertà soggettività ecc. appaiono nomi diversi di uno stesso complesso di bisogni femminili in cui condizioni materiali e coscienza, critica dell'ideologia e crescita del ruolo sociale, autonomia e capacità di fare per sé non possono essere scisse.

Recuperare la dimensione della storia e del soggetto vuol dire anche reintrodurre il fare nel pensare, considerare elemento fondamentale di analisi il *fare per sé* delle donne, in primo luogo (ma non solo) la loro attività politica nelle forme autonome e semiautonome in cui negli ultimi due secoli si è manifestata, in modo particolare (ma non solo) nel femminismo radicale e nel movimento operaio.

Se a questo elemento di analisi viene restituita la centralità che gli spetta allora il "femminile" si trova nel suo legittimo luogo di appartenenza, la testa delle donne, non di tutte le donne o delle donne in quanto tali, ma delle donne quando fanno per sé, a livello individuale e collettivo. In questa diversa ottica si vedrà che non ha senso rivendicare la differenza contro l'emancipazione, l'omologazione, l'uguaglianza ecc. e che il vero problema è invece comprendere quali bisogni di donne o di gruppi di donne si siano espressi nei diversi linguaggi.

1.6 L'emancipazionismo diffidente

1.6 È dagli anni settanta che nel femminismo italiano emancipazione è divenuta una cattiva parola: emancipazione è ciò a cui le donne non dovrebbero aspirare perché troppo parziale o del tutto errate, secondo le versioni. Ma che l'impopolarità del nome sia il prodotto di una catena di equivoci lo dimostra prima di tutto il fatto che esso sia nei suoi significati così fluido e polivalente. Una ventina d'anni fa circa si intendeva con il termine emancipazionismo l'attitudine a sottovalutare gli aspetti psicologici e ideologici dell'oppressione, a credere che un diritto significasse in sé la possibilità di goderne, senza vedere l'impedimento, l'intralcio, cioè l'interiorizzazione dell'oppressione che lasciava le donne alle soglie di ogni possibilità. La liberazione, con cui si sostituì l'ormai logora emancipazione, consisteva nel prendere coscienza della profondità dell'oppressione attraverso uno scavo interiore che sprofondò una generazione femminile in una palude di recriminazioni, insoddisfazione, incertezza da cui si potè venir fuori solo con la fuga: chi tornando a casa, chi nei partiti o nel sindacato, chi decretando superata l'oppressione da un atto di volontà e da una proclamazione di autorevolezza.

Poco dopo emancipazionismo significò l'attitudine ad imitare gli uomini, a competere con loro, ad usare le loro forme di espressione. Emancipazionisti erano i cortei, le manifestazioni, l'uso di cartelli-striscioni-parole d'ordine che noi donne della sinistra utilizzammo per chiedere il diritto all'aborto legale e assistito, che poi in qualche modo venne con la 194 e certamente soprattutto per quelle manifestazioni.

Emancipazione vuol dire talvolta rivendicazione di parità e diritti uguali, che non tiene conto della differenza della donna: si tratta, come abbiamo visto, di un'interpretazione capziosa perché le battaglie del femminismo radicale più maturo e quello delle donne del movimento operaio sono state ben più complesse e hanno combinato la rivendicazione di diritti uguali con quella di diritti propri delle donne, facendo però attenzione a non dare avalli ideologici ad una divisione dei ruoli sempre criticata, poiché questo è il problema di fronte al quale ci si trova ad ogni ulteriore passo avanti verso i "diritti sessuati".

Spesso la polemica è nella sostanza giusta, ma l'errore di linguaggio è deleterio: esso infatti svaluta o denigra cose positive per le donne che in passato hanno preso quel nome, anche se noi preferiamo dire **liberazione**, perché è un termine che fa parte della nostra storia personale e "donna emancipata" ha finito col diventare un'espressione un po' ambigua e grottesca. Potremmo tuttavia essere anche d'accordo con Adriana Cavarero, quando afferma di essere favorevole ad un "emancipazionismo diffidente".

Se vogliamo comprendere da dove nasce la sfortuna dell'emancipazione, dobbiamo ricostruire la storia del femminismo italiano in cui la componente differenzialista è stata presente e influente fin dagli anni settanta e ha importato dalla Francia una polemica con il femminismo che assimila femminista-donna emancipata-lesbica accomunate dalla stessa ambizione di somigliare agli uomini. Come negli stereotipi misogini dei primi del XX secolo la donna emancipata è la scimmia, colei che pretende di imitare gli uomini, rinunciando alla propria femminilità. Anche le analogie volontarie e involontarie con le nazionalità oppresse vi hanno avuto un loro ruolo: contro l'emancipazione imprecavano gli ebrei conservatori, quando per effetto dell'égalité cominciò ad allontanare i giovani e le

giovani dal tempio e a farli somigliare nei costumi e nell'indifferenza alla religione alla gente del mondo cristiano; ostili all'emancipazione erano i Black Muslims, che la vedevano come una trappola del bianco per far perdere al nero la sua identità. Nell'ultimo anno della sua vita Malcolm X, che pure si era radicalizzato sulle loro posizioni, le abbandonò per aderire ad ipotesi di liberazione in cui la rivendicazione di differenza andava in qualche modo attenuandosi e cominciava a farsi strada l'idea della solidarietà con i rivoluzionari bianchi.

1.7 Le armi a doppio taglio del postfemminismo

1.7 Negli ultimi mesi, da quando ha cominciato a prendere corpo il progetto dei Quaderni Viola, abbiamo spiegato che cosa della differenza non condividiamo, che cosa consideriamo armi a doppio taglio e che cosa, secondo noi, le donne devono ritenere acquisizioni da aggiungere al loro bagaglio nell'esodo verso un luogo in cui sia possibile vivere meglio la propria condizione di donne. Prima di tutto ripetiamo brevemente alcune delle critiche che abbiamo già fatto:

• consideriamo l'errore più grave del postfemminismo, o almeno delle correnti che hanno avuto una maggiore influenza in Italia, la cancellazione per decreto dell'oppressione, intesa come condizione di minorità psicologica di ciascuna donna e non compresa nel suo effettivo significato antropologico, storico e politico. L'esistenza e la centralità dell'oppressione devono essere valutate in primo luogo in base a dati obiettivi e a percentuali: è invariabilmente più bassa, anche nei paesi a tardocapitalismo, la percentuale di donne che riesce a trovare lavoro (o a mantenerlo); sono più basse le percentuali di donne che occupano posizioni di prestigio e potere; è più bassa quella delle donne che hanno avuto o hanno un'importanza decisiva in ciascun campo della cultura ecc.

Delle due l'una: o le donne sono naturalmente meno capaci nelle attività che distinguono la specie umana dalle altre oppure una qualche forma di oppressione viene ancora esercitata nei nostri confronti.

La solidarietà tra le singole donne nella consapevolezza della comune oppressione è l'unico movente legittimo all'aggregazione, all'autonomia, alla rivendicazione di differenza, nei limiti in cui essa può rivelarsi talvolta utile.

• Consideriamo altrettanto grave la polemica contro l'uguaglianza, la contrapposizione tra uguaglianza e differenza, possibile solo con l'utilizzazione di dispositivi concettuali che non fanno parte della tradizione culturale della sinistra e hanno piuttosto a destra la loro origine e il loro sbocco. La tendenza a intendere uguale come stesso-medesimo e non, come è invece più giusto, dello stesso peso-dello stesso valore, ha sollevato nei due secoli successivi all'affermazione dell'égalité una interminabile serie di obiezioni, tutte fondate sull'incomprensione più totale del valore dell'uguaglianza, in ultima analisi sull'incomprensione del valore profondamente innovativo della Rivoluzione francese.

• Non condividiamo il culto della parzialità, anche se siamo ovviamente consapevoli che ogni universalismo è una parzialità che pretende di essere il tutto. Tuttavia, se una parzialità non sa farsi universale, sia pure solo per una certa fase della storia, il dominio della logica della parzialità diventa facilmente la guerra di tutti contro tutti. A nostro avviso, della liberazione delle donne beneficeranno in ultima analisi anche gli uomini, liberati come singoli dall'obbligo di somigliare a modelli astratti di virilità e come membri della specie da quella ipertrofia di maschile di cui soffre l'umanità intera.

• Non condividiamo, e la consideriamo un errore tutto sommato assai tradizionale, l'idealizzazione dell'oppressione che è tipica dei momenti di liberazione nelle loro versioni più rozze. La cultura femminile non esiste più di quanto esista la cultura proletaria o quella contadina.

Esistono piuttosto bisogni che, quando si mettono in moto e si rivoltano contro ciò che li soffoca, opprime, emargina, ignora, omologa ecc. si danno i valori e i linguaggi più utili allo specifico percorso di liberazione che intendono compiere.

La radicalità, la solidarietà, la critica all'esistente, la capacità di vedere ciò che prima non era stato visto per il diverso angolo di visuale in cui si collocano, sono i valori di tutti i soggetti di liberazione, quindi anche delle donne sia pure in forma diversa e specifica. I linguaggi che la "rivoluzione più lunga" (cioè i movimenti e i percorsi di liberazione delle donne) ha utilizzato sono assai diversi tra loro e il problema che le si pone oggi è di comprendere quali linguaggi colti siano in grado di esprimere meglio i suoi attuali bisogni e di orientare il suo cammino.

• Ha un passato, un presente e un futuro di destra la critica della metafisica occidentale che le contrappone i miti dell'Estremo Oriente (vedi L. Irigaray in *Sessi e genealogie*) in cui la differenza sessuale è cristallizzata in una simbologia immutabile ed eterna, come i ruoli maschili e femminili. Metafisica occidentale e miti estremo-orientali semplicemente dicono in forma diversa una relazione di genere caratterizzata dall'oppressione del genere femminile e non è affatto detto che i secondi siano stati più utili alle donne della prima.

• È un'arma a doppio taglio l'idea del carattere fallocentrico delle conoscenze, desunta dalla psicoanalisi di Lacan, riscritta al femminile. Da una parte essa getta infatti un utile sospetto sulla loro obiettività e dota le donne di un forte strumento critico; dall'altra regala agli uomini cultura, civiltà, scienza e tutto quanto l'uomo si è già attribuito per diritto divino. Meglio fare un passo indietro alla fase predifferenzialista del femminismo radicale che aveva criticato e decostruito l'ideologia patriarcale, cioè l'organizzazione e l'uso delle conoscenze in funzione dei bisogni maschili, senza comunque regalare agli uomini tutto il pensato sulla differenza di pensiero (che è un'ipotesi plausibile e in una certa misura perfino ovvia), l'accesso delle donne al simbolico, la relazione tra sesso e pensiero pesano troppo grosse ipoteche ideologiche e resta comunque irrisolto il problema del ruolo di storia e cultura nell'identità di genere. Questi temi sono ancora troppo incerti e ambigui perché qualcuno di

essi possa essere assunto come sostegno di un discorso politico; rappresentano per ora solo un interessante terreno di indagine e non è un caso che i contributi migliori siano i meno ideologici e quelli che si presentano come ipotesi rivedibili.

• Possono essere usate e sono già state usate contro le donne le tesi, assunte senza la mediazione della storia e della politica direttamente dalla psicoanalisi, sulle minori capacità di sublimazione e simbolizzazione delle donne. Idealizzate e lette con la chiave di lettura di discorsi filosofici che svalutano la cultura in nome della concretezza della vita, queste tesi sono state al centro di testi assai letti e apprezzati del "pensiero della differenza" (vedi *Nonostante Platone*). Esse possono però essere più realisticamente usate per affermare che solo gli uomini sono creativi e la cultura non è cosa di donne.

• È sbagliata e ambigua l'enfatizzazione del ruolo materno della donna, la continua identificazione della donna con la madre, la sovrabbondanza sulla procreazione ecc.

Nei rigurgiti reazionari di questi anni è visibile un rimprovero all'egoismo delle donne, che in determinate aree del mondo procreano da qualche tempo molto meno di quanto abbiano fatto in passato. In questo rimprovero convergono esigenze, ideologie, timori assai diversi tra loro, ma che potrebbero coagularsi in una nuova destra machista e rivendicativa nei confronti del ruolo riproduttivo della donna.

I luoghi comuni della differenza non hanno certo costruito le condizioni migliori per una difesa.

• Sono idee poco utili quelle di madre simbolica, affidamento ecc. perché pretendono di risolvere problemi complessi con formule semplici. La carenza di figure femminili autorevoli nella società non è il prodotto della sfiducia delle donne nei confronti delle altre donne o lo è solo in via subordinata. Questa carenza è l'effetto più ovvio dell'oppressione che si combatte costruendo soggettività politica femminile a cui serve lo strumento della solidarietà, non la riproduzione di meccanismi di delega acefala che nella sinistra maschile hanno già combinato disastri senza fine. Certamente esistono donne più capaci di altre e le loro qualità, se messe al servizio della comune battaglia contro l'oppressione sono utili a tutte. Ma in organizzazioni politiche democratiche (maschili o femminili) ai capi carismatici e alle madri simboliche si pone rimedio con la collegialità delle decisioni e non teorizzando come novità e scoperta la necessità. Il movimento operaio ha già avuto un Piccolo Padre e, vista l'esperienza, può risparmiarsi eventuali Piccole Madri.

• È sbagliata, vecchia, superata, sottoposta a critiche stringenti l'identificazione tra corpo e sesso, la cui esperienza gioca certamente un ruolo (soprattutto nell'immaginario), ma un ruolo minore di quello supposto dalla psicoanalisi freudiana ortodossa e comunque difficile da identificare e descrivere. Inoltre formule come corpo/mente delle donne, usate in alcuni testi di compagne di Rifondazione, sono prive di senso e ancora di più gli argomenti con cui la si sostiene. L'idea più volte ripetuta che gli uomini hanno sempre negato il rapporto tra corpo e pensiero è semplicemente stupefacente e ignora non solo la relazione che la psicoanalisi (fondata da un uomo e rifondata da un altro uomo) stabilisce tra mondo fantasmatico e corpo/sesso, ma anche tutto il biologismo del XIX e XX secolo da Weininger, a Lombroso, a Moebius il cui carattere profondamente misogino è legato proprio alla riduzione a natura e differenza di ciò che è anche cultura e oppressione.

È possibile invece che la formula, se coniata con adeguata cognizione delle cose di cui si parla, voglia dire altro e si riferisca all'immediatezza corpo-pensiero della donna, alla sua minore attitudine alla simbolizzazione, all'incapacità supposta di prendere le distanze da sé e guardarsi dall'esterno ecc. cioè a quel complesso di affermazioni a doppio taglio, di cui abbiamo già detto.

• Non ci piacciono l'esoterismo, la fumosità, la vaghezza, il carattere di religione misterica di molti discorsi sulla differenza. Queste caratteristiche derivano dagli stessi presupposti del femminismo differenzialista che ha avuto maggiore seguito in Italia.

La sua origine psicoanalitica lo conduce ad assimilare il femminile al "continente nero", alla "dimenticanza della dimenticanza", come scrive Luce Irigaray evocando l'arché dimenticata dell'ultimo Heidegger, a quello che non può essere detto, che non ha un linguaggio per parlare di sé ecc. Queste immagini del femminile possono anche essere accettate, se alludono ad una differenza non ancora indagata, ipotizzata soprattutto da uomini i quali però non possono parlare di ciò che è legato a qualcosa che non hanno, cioè il sesso femminile. Il problema è che quando questi discorsi passano dalla psicoanalisi alla politica, quando questa differenza sconosciuta diventa addirittura rivendicazione e paradigma tutto cambia significato e i legittimi interrogativi su ciò che ancora non si sa diventano celebrazione del mistero e possibile deriva irrazionalistica.

• Non ci piace il settarismo, il fondamentalismo, l'impossibilità di comunicazione di alcuni settori del differenzialismo, mentre riconosciamo che con altri è stato possibile e istruttivo il confronto.

1.8 La differenza come continente da esplorare

1.8 Malgrado ciò che abbiamo finora scritto, siamo convinte che sotto il nome di *differenza* sia passata un'importante svolta nel femminismo internazionale. Bisogna distinguere infatti tra due cose diverse: una fragile ideologia che, per i linguaggi che utilizza, rischia continuamente di idealizzare l'oppressione o di sciogliere i legami di solidarietà tra le donne; la scoperta di un nuovo terreno di indagine, di una dimensione ancora inesplorata del reale, di una possibilità di comprendere meglio le relazioni interne alla specie umana. Bisogna cioè distinguere tra la differenza come paradigma, linguaggio, rivendicazione di alterità e la differenza come problema con cui il femminismo ha cominciato a misurarsi.

La differenza di genere deve essere assunta prima di tutto come l'oggetto di una ricerca, stimolata dai movimenti delle donne (e in misura minore anche degli omosessuali e delle lesbiche), così come la storia è

stata l'oggetto di ricerca privilegiato della fase di ascesa del nazionalismo europeo, nella prima metà del XIX secolo, e l'attività del "proletariato moderno" ha dato vita alla sociologia e alle analisi della struttura sociale.

La ricerca sul genere ha prodotto una straordinaria quantità di lavori in modo particolare nei paesi anglosassoni: nella psicoanalisi, nell'antropologia, nella biologia, nella storia ecc. ci sono donne che tentano di comprendere che cosa significhi la differenza tra i sessi e quale ruolo abbia avuto nella civiltà e nella cultura, quale logica guidi i rapporti tra le donne e gli uomini.

La ricerca sul genere è stata aperta proprio dalla rivendicazione di differenza, che è il termine improprio per dire **identità** ereditato da una tradizione culturale ostile all'*égalité*.

Questa rivendicazione è stata anche l'effetto di uno sviluppo e di una maturazione del movimento delle donne, che in alcuni paesi a tardocapitalismo hanno raggiunto nei primi anni settanta una grande ampiezza e radicalità. Ogni movimento o processo di liberazione, infatti, ha sempre camminato sulle gambe dell'uguaglianza e della differenza: la prima come rivendicazione di avere lo stesso trattamento, la stessa dignità, lo stesso valore di altri; la seconda come identità dell'oppresso/a, caratteristiche che lo/la definiscono rispetto all'altro. La differenza, cioè l'identità, definisce il recinto entro cui si collocano e si riconoscono i singoli membri di una comunità politica.

La ricerca e la discussione su questo argomento, oltre ai limiti di tutti i dibattiti già fatti sulla questione dell'identità, sono particolarmente complesse e non si prestano a sistematizzazioni frettolose.

I risultati della ricerca devono essere accolti con la consapevolezza dei loro limiti da diversi punti di vista: prima di tutto dal punto di vista della loro incertezza per le caratteristiche dei due saperi, antropologia e psicoanalisi, su cui si fonda una parte significativa delle analisi sulle relazioni di genere; in secondo luogo dal punto di vista della durezza degli schemi che si sono cristallizzati nella cultura e che decostruire, rovesciare, criticare è assai meno facile di quanto appaia; infine dal punto di vista dell'uso politico, poiché tra antropologia, psicoanalisi, storia, politica ecc. passano differenze di criteri, logica, dimensione del tempo di cui bisogna adeguatamente tenere conto per non combinare inenarrabili pasticci politici.

Si può fare un esempio per rendere più chiaro ciò che vogliamo dire. Luce Irigaray ha cominciato la sua carriera con un dignitoso tentativo di ridefinire il femminile, partendo dalla psicoanalisi di Lacan di cui è stata alunna e decostruendo il suo pensiero con una tecnica che già Lacan aveva utilizzato con Freud. Sui risultati del suo lavoro non abbiamo opinioni perché non siamo studiose di metapsicologia e perché la qualità di questi risultati è inessenziale ai fini del nostro discorso. Possiamo solo segnalare due critiche fatte da altre. La pria è che la psicoanalisi lacaniana ha un nocciolo duro misogino che non è possibile sciogliere con la sola tecnica della decostruzione, che smonta un pensiero restando comunque in qualche modo al suo interno. La seconda riguarda la credibilità dell'immagine pensiero dell' donne simile alla morfologia del loro sesso e al loro piacere sessuale.

Questa materia ambigua e incerta viene poi rovesciata senza mediazioni nella politica con risultati orripilanti, che in Francia hanno scatenato le ire del femminismo autentico. Luce Irigaray propone infatti, in un testo pubblicato con il titolo *Le temps de la différence*, propone due leggi per le donne, una sulla maternità e una sulla verginità che, a parte i contenuti discutibilissimi (per esempio quello di dare alle donne tutta la responsabilità dei figli e delle figlie) vengono spiegate con argomenti di cui lasciamo giudicare la qualità alle compagne che leggeranno il nostro testo. I diritti uguali — dice press'a poco Luce Irigaray — hanno confuso le idee alle donne sulle loro responsabilità verso la società civile, che è quella di procreare: i loro diritti devono perciò essere legati álle identità positive di *vergine* e di *madre*, che le donne devono essere obbligate a rispettare (per la critica del libro della Irigaray vedi il primo dei *Quaderni viola*, "Meglio orfane").

I meccanismi che conducono Luce Irigaray da studi scientifici di indubbio valore a queste posizioni, e ad altre anche peggiori, sono evidenti a chi abbia seguito il filo dei suoi ragionamenti. Questi meccanismi consistono nel ribaltare la psicoanalisi nella politica, nel tagliare la dimensione della storia e dell'organizzazione sociale, nell'uso di linguaggi politici attinti dalla tradizione di destra (vedi la polemica contro l'*égalité*).

Altre studiose (per fare un solo esempio E. Fox Keller) hanno invece indagato sulla differenza nel tentativo di spiegare quali contributi le donne abbiano cominciato a dare alla cultura e in che cosa possa consistere la differenza di pensiero tra i sessi, in tono interlocutorio e senza pretendere di coniare paradigmi, ideologie, diritti sessuati ecc.

La differenza di genere non è tuttavia solo una questione accademica, una cosa di scienziate, psicoanaliste o storiografe. C'è un uso politico che della differenza può essere fatto. La critica dell'ideologia patriarcale, cominciata da molto tempo dal femminismo radicale (e in misura molto maggiore di quanto si creda dal marxismo stesso) si spinge con il postfemminismo fino all'idea di un'estraneità sostanziale delle donne all'esistente, al sospetto che esse stiano giocando con il genere maschile una partita dai dadi truccati, perché costrette ad entrare in un mondo costruito secondo le sue regole e i suoi bisogni.

Questo sospetto è fecondo, se resta appunto solo un sospetto, un atteggiamento critico, un tentativo di comprendere che cosa tra quelle che in questo mondo non funzionano è da attribuirsi a un'ipertrofia di maschile, uno stimolo ulteriore all'autonomia.

Un femminismo che parla di sé in termini di differenza esprime anche il punto di vista di donne che hanno acquisito fiducia nelle proprie forze e che in un momento di grave crisi dell'esistente pensano al femminile come alternativa. Le donne godono infatti in questo momento del prestigio che deriva alle opposizioni dalla critica all'esistente e al fatto di non dover rendere conto, in questo caso di migliaia di anni (nella migliore delle ipotesi antropologiche) di gestione del potere patriarcale.

La crisi generalizzata dell'esistente maschile, in tutte le sue espressioni, crea le condizioni di un'utopia salvifica femminista o per meglio dire l'illusione ottica dell'attualità di questa utopia, perché l'esistente maschile non è tutto in crisi nella stessa misura e perché non esiste comunque un soggetto femminile davvero in grado di porsi come alternativa.

Sono soprattutto in crisi i movimenti, le organizzazioni, i miti degli uomini oppressi mentre la crisi dell'altra parte non produce un vuoto uguale e accelera o determina fenomeni strutturali e ideologici destinati a produrre l'arretramento della condizione femminile e della coscienza di genere delle donne.

Tuttavia ha un senso e ha una logica politica pensare che un mondo in cui le donne avessero davvero compiuto il loro processo di liberazione sarebbe migliore e diverso, anche perché avrebbero portato nella società, nella cultura, nella politica la loro differenza, ciò in cui sono diverse dagli uomini, ma che non può essere detto ora, perché appunto l'identità è un fenomeno dinamico e non un dato, cioè una cosa data una volta per tutte.

La differenza può rappresentare anche quindi un passo avanti, una dimensione necessaria alla costruzione di un progetto di liberazione di cui il femminismo, talvolta anche inconsapevolmente, segue gli schemi.

2. Senso, linguaggi, strategie della politica di genere delle donne

2.1 L'ottica diversa del nostro femminismo

2.1 Vogliamo dire subito, brevemente, con la chiarezza maggiore di cui siamo capaci in che cosa consiste la nostra diversità rispetto al femminismo differenzialista o al "pensiero della differenza" o come ciascuna preferisce chiamare il femminismo che ha fatto breccia in Rifondazione comunista.

Noi utilizziamo altri linguaggi, culture, schemi di pensiero per dire intenzioni ed esigenze che sono probabilmente simili. Proponiamo di mantenere fermo il paradigma della liberazione, di recuperare il senso dell'importanza dell'*égalité* e la nozione di solidarietà; diciamo identità e autonomia per dire le due cose di cui in Rifondazione si è parlato in termini di differenza; pensiamo che le relazioni di potere vadano rilette alla luce della differenza di genere.

C'è una certa coerenza tra il nostro essere militanti di Rifondazione comunista e il nostro femminismo, una coerenza non vuol dire né identificazione, né assimilazione. Vuol dire soltanto che non si può lavorare contemporaneamente perché la sconfitta del movimento operaio non sia definitiva e per l'affermazione di linguaggi e schemi di pensiero in cui questa sconfitta è stata integrata, anzi ne costituisce una delle principali ragioni storiche.

Ma c'è soprattutto una preoccupazione per il nostro essere donne, perché un femminismo che nega o anche solo svaluta l'esistenza dell'oppressione e l'esigenza della solidarietà, che considera l'*égalité* un errore, usa formule come corpomente della donna, propone leggi sulla verginità ecc. è un femminismo che ha perso il senso di sé e la memoria del proprio percorso.

Cercheremo di spiegare ora che cosa intendiamo dire.

In primo luogo, di tutti i modi possibili di guardare alla relazione di genere quello dell'oppressione è il più funzionale alla costruzione di un soggetto politico femminile autonomo e con una forza adeguata per affrontare i problemi che le donne si pongono negli stessi paesi a capitalismo maturo. Naturalmente non è questo il motivo per cui torniamo a sottolineare questo dato della condizione femminile; se lo facciamo è perché siamo convinte che l'oppressione sia ancora il dato politicamente più significativo della condizione femminile. Ma diciamo prima che c'è anche una funzionalità nel collocarsi in questo angolo visuale: solo ad un'ingiustizia ci si può ribellare, solo da un padrone concreto ci si può liberare, solo la coscienza della comune condizione di oppressione può indurre le donne a legarsi tra loro e produrre lo sdegno e la passione necessari ad una battaglia politica.

La differenza ha avuto nel femminismo e tra le donne di sinistra anche un ruolo anche positivo, perché restava ancora una certa consapevolezza dell'oppressione e la differenza è stata intesa, come abbiamo già detto, come l'identità e l'autonomia dei soggetti di un processo di liberazione. Ma noi riconosciamo legittimità alla rivendicazione di differenza solo quando viene da parte degli oppressi o delle oppresse. Simpatizziamo con gli afroamericani, quando rivendicano la loro pelle nera non per i tedeschi quando rivendicano i loro capelli biondi; simpatizziamo per i baschi, gli irlandesi e tutte le minoranze etniche oppresse non per la Lega e le rivendicazioni di identità nazionale e regionale di Le Pen. Questo solo fatto basterebbe a dimostrare che l'oppressione è politicamente più significativa della differenza.

2.2 La liberazione come paradigma

2.2 Il vero problema per le donne è che la crisi dei movimenti e delle strutture con cui si sono espressi i soggetti che hanno parlato della propria condizione in termini di oppressione e sfruttamento, è diventata anche crisi della possibilità di rappresentarli.

Negli Stati Uniti, in cui il femminismo ha la sua tradizionale roccaforte, qualche intellettuale in cerca di fortune editoriali ha parlato dell'oppressione come di un mito femminista; l'episodio (ma sono ormai numerosi) è indicativo di un profondo cambiamento di clima culturale, soprattutto perché non ne sono protagonisti uomini di destra, ma intellettuali di culturale liberal, uno dei quali (Farrell) è stato in passato sostenitore del Now, il principale movimento femminista americano.

Oppresse le donne, dice Farrell, ma scherziamo?

Non si può parlare di oppressione, quando le donne vivono in media sette anni più degli uomini e gli uomini risultano vittime di omicidi tre volte più delle donne; quando le donne controllano il consumismo, hanno maggiori possibilità di laurearsi (55 contro 45) e sono il 50 per cento

dell'elettorato. Farrell dimentica di dire che, nella grande maggioranza dei casi, le donne assassinate sono assassinate da uomini ma non accade invece il contrario, perché gli uomini lo sono a loro volta da altri uomini. Non dice che se le donne sono il 50 per cento dell'elettorato, non sono il 50 per cento degli eletti e che il potere politico è ancora saldamente nelle mani degli uomini, così come non dice che se le donne controllano il consumo, gli uomini continuano a controllare la produzione.

Su una sola cosa Farrell ha ragione: non solo negli Stati Uniti, ma anche in alcuni paesi dell'Europa ormai le donne studiano di più. Per quanto anche questo vantaggio acquisito sia a suo modo un effetto dell'oppressione (il titolo di studio sostituisce la dote, che nello scambio matrimoniale aggiungeva valore al valore minore della donna) gli effetti di questo fenomeno si avvertiranno sul più lungo periodo e consentiranno probabilmente un ulteriore passo avanti della "rivoluzione più lunga".

Certamente la condizione femminile negli stessi paesi a tardocapitalismo può essere interpretata e chiamata in modi diversi: dire *oppressione* significa infatti adottare un punto di vista che si è costituito nella storia attraverso complessi processi culturali, anche se non è vero che l'oppressione è solo un prodotto del linguaggio, che ha invece tradotto in cultura i gemiti e le sofferenze di coloro che non avevano voce per farsi sentire.

La nozione di oppressione non è vecchia, è nuovissima ed è una conquista della civiltà che rischia di andare persa nel coro di voci dissonanti che caratterizza la crisi della fine del XX secolo.

La nozione di oppressione non è esistita in società in cui ridurre in schiavitù i nemici sconfitti, disporre della loro vita, sfruttarne il lavoro, usarli come oggetti sessuali è stato considerato un diritto e una legge di natura. E non è esistita nemmeno dove è stata mascherata dalla minorità o non umanità degli oppressi e delle oppresse. La nozione di oppressione non è stata mai adottata dagli oppressori: mai alcun colonialismo ha chiamato oppressione la sua relazione con i paesi colonizzati; mai alcuna ideologia patriarcale ha chiamato oppressione la relazione tra donne e uomini; mai alcun padrone ha chiamato oppressione e sfruttamento le differenze di classe.

La nozione di oppressione contiene al proprio interno già un giudizio di valore, una posizione etica, un rifiuto del rapporto di cui si parla; nessuna e nessuno può dirsi oppressa/o, se non è in qualche modo già un po' libera/o, perché nel dirlo rifiuta i discorsi e le ideologie che sempre celano le prepotenze, quando esse assumono una dimensione sociale e collettiva.

2.3 Oppressione e psicoanalisi

2.3 L'identificazione della condizione delle donne come condizione di oppressione corrisponde prima di tutto ad un profondo sentire femminile. Gli uomini lo hanno chiamato talvolta vittimismo e i "signori psicoanalisti" ne hanno parlato come di un aspetto dell'edipo femminile.

Tutte (o quasi) le tendenze della psicoanalisi, ciascuna a suo modo, descrivono la progressiva presa di coscienza da parte della bambina della propria differenza come il senso di una mutilazione o una ferita narcisistica da cui non si guarisce mai.

Del resto, da qualche decennio soltanto, e in ristrettissime aree geografiche e culturali, la nascita di una bambina non è più qualcosa di cui si debba consolare la madre. Proprio la tendenza differenzialista che ha trovato maggiore spazio in Italia si fonda su ipotesi della psicoanalisi che rappresentano la donna in una condizione di oppressione così profonda da non lasciar intravedere alcun margine di libertà. La donna è l'isterica che parla solo col proprio corpo; è muta e incapace di parlare di sé; ha un suo linguaggio, ma non un linguaggio con cui possa descriversi. E se è vero che l'uomo non può parlare della donna, nemmeno la donna lo può di se stessa, così come il gatto ha un suo linguaggio, appunto perché miagola ma non può definire il gatto, perché ha la propria immagine solo all'interno.

Non tocca ovviamente alla psicoanalisi dire in qualche misura in questo modo di diventare donne (o in altri rappresentati da discorsi meno drastici ma per la donna mai lusinghieri) ci siano la società e la cultura, si sembra ovvio però che se in questa descrizione non si inserisce l'idea di un'oppressione, di un'esclusione, di una potenzialità stroncata ecc. allora bisogna solo concludere che la donna è differente, nel senso che per natura non è capace di fare cultura e può al massimo ripetere o rielaborare a modo proprio (cioè in modo im-proprio) ciò che gli uomini hanno già detto.

2.4 La strategia dell'identificazione con gli oppressi

2.4 L'identificazione con gli oppressi è stata a suo tempo ovvia, poiché la condizione femminile nel matrimonio corrispondeva ad una mancanza di diritti civili simile a quella dei carcerati e dei pazzi, al rapporto feudale tra padrone e servo della gleba. Nel 1848, l'anno della nascita ufficiale del movimento delle donne negli Stati Uniti, la donna non poteva controllare i propri redditi, scegliere il proprio domicilio, firmare documenti, testimoniare in tribunale, amministrare beni legalmente suoi ecc.; il marito era proprietario della sua persona e del suo lavoro, poteva noleggiarla, intascare gli utili o confiscare la paga.

L'identificazione con gli oppressi ha però soprattutto ragioni politico-strategiche, perché la lotta contro le oppressioni ha aperto gli spazi più ampi ai bisogni femminili. Il raduno del 1848 a Seneca Falls, dove appunto cominciò a vivere il movimento delle donne nordamericano, avvenne nell'ambito del movimento abolizionista, mentre lo sviluppo delle organizzazioni politiche e sindacali del movimento operaio ha garantito nuove conquiste e ha dato per la prima volta autentiche dimensioni di massa alle mobilitazioni femminili.

Il rapporto con gli oppressi, gli sfruttati, le classi subalterne ecc. non è per le donne un rapporto di simpatia (nel senso etimologico del termine): è molto di più, cioè l'esigenza strate-

gica di un'intera fase della vicenda del genere femminile tutt'altro che conclusa. I movimenti che hanno rappresentato le aspirazioni e le lotte degli oppressi sono stati in genere più disponibili alle ragioni delle donne (sia pure con molte resistenze e contraddizioni), per il fatto di esprimere punto di vista contigui; hanno prestato cultura, schemi, lessico e canali organizzativi; hanno difeso bisogni di larghi settori femminili.

Ma il discorso deve essere approfondito perché ne siano chiare le implicazioni. Si può immaginare una fase della vicenda della specie umana. Si tratta ovviamente di un'astrazione — in cui tutte le donne siano oppresse e tutti gli uomini liberi o, per meglio dire, non oppressi da alcun altro uomo. In una fase successiva la società si struttura sull'oppressione anche di uomini e per le nuove oppressioni quella delle donne rappresenta il modello; le altre oppressioni diventano cioè la metafora di quella delle donne.

Si tratta di un'ipotesi antropologica a cui, tra l'altro, il differenzialismo statunitense si riferisce per sostenere che la differenza-oppressione di genere è all'origine di tutte le altre; è il modello delle altre che esistono perché esiste quella di genere. Si tratta di un'ipotesi plausibile, soprattutto se si tiene conto che nell'antichità gli uomini su cui altri uomini esercitavano un rapporto di potere spesso si femminilizzavano, diventavano cioè oggetti sessuali i fanciulli, i discepoli, gli schiavi molto giovani.

In tempi più vicini invece sono state le differenze di classe a fare da metafora al genere: le mani callose e i muscoli degli uomini delle classi subalterne, che evocavano il lavoro produttivo, erano caratteristiche da cui gli uomini delle altre classi preferivano talvolta prendere le distanze, femminilizzando a loro volta atteggiamenti e abbigliamento.

Gli uomini oppressi si vengono così a trovare non nello stesso angolo di visuale ovviamente, ma in un angolo visuale contiguo, in una condizione analoga a quella femminile. Ma appunto, essendo uomini, dispongono di possibilità di aggregazione, abitudine ad occupare gli spazi pubblici e soprattutto di linguaggi coniati dai loro "intellettuali organici", anche se il termine è in parte improprio fuori dall'ambito delle classi. Adottando i linguaggi degli uomini, quando si rivoltano alle ingiustizie o lamentano un'oppressione, il femminismo ha svolto una funzione di "avanguardia" del genere, riconoscendo ogni volta i linguaggi più rispondenti a bisogni femminili. Questo vale ovviamente anche per la differenza, se si comprende l'uso che può esserne fatto e si tien conto che il femminismo è su questo argomento molto diviso, come forse non lo era mai stato prima.

La rivendicazione di uguaglianza nell'accezione della piccola borghesia rivoluzionaria dell'89, l'adozione dell'obiettivo della liberazione delle nazionalità oppresse, delle minoranze etniche e delle classi subalterne sono servite alle donne per esprimere aspirazioni e bisogni che non avevano avuto fino a quel momento modo di parlare politicamente.

2.5 I limiti dell'identificazione con gli oppressi

2.5 L'idea di oppressione, malgrado la sua importanza e la sua capacità di rappresentare la condizione femminile, doveva ad un certo punto necessariamente scontrarsi con i propri limiti.

L'oppressione della donna è stata in realtà la più lunga, ma anche la meno omogenea, perché le relazioni di genere sono state più diversificate, meno rigide e plumbee delle immagini evocate dal femminismo nella sua fase di identificazione con le oppressioni totali.

Le donne hanno subito oppressioni totali o solo parziali o hanno goduto di grandi poteri secondo i tempi, i luoghi, le classi, le culture, le singole personalità. Si può, per esempio, rileggere il dibattito antropologico che va avanti da più di un secolo per rivolgergli in proposito qualche domanda. Sulle relazioni di genere si sono scontrate a lungo due tesi: la tesi di una maggiore importanza e libertà della donna (fin quasi alle soglie della storia) suggerita dall'osservazione delle società matrilineari; la tesi del patriarcato originario, che vedeva nella famiglia patriarcale una forma primordiale di organizzazione sociale e nella civiltà una costruzione delle superiori qualità intellettuali dell'uomo, sviluppate da quel vero e proprio esercizio di organizzazione e di coordinamento che avrebbe rappresentato la caccia.

Negli anni Cinquanta e Sessanta la seconda tesi ha ricevuto sostegni di grande autorevolezza e il mito del matriarcato è stato sbeffeggiato e ridotto a malpartito. La svolta differenzialista si spiega in parte anche con questa sconfitta ideologica e con la difficoltà per le donne a lavorare in campi della conoscenza in cui l'identificazione uomo-cultura appare definitivamente acquisita.

Antropologhe, studiose, scienziate — ma anche alcuni uomini — sono passate molto abilmente al contrattacco, adottando la tattica di utilizzare contro la tesi del patriarcato assoluto argomenti simili a quelli che erano stati adottati contro il matriarcato. Hanno prima di tutto ribattuto che i compiti delle donne (la raccolta di frutti, la contemporanea cura e sorveglianza dei figli, l'attenzione nei confronti di eventuali aggressori ecc.) devono necessariamente aver consentito lo sviluppo di capacità intellettuali non minori, anche se probabilmente diverse; hanno poi indicato gli elementi di incoerenza e semplificazione ideologica dello schema patriarcale.

Nel dibattito antropologico ha acquistato credibilità la posizione a cui le relazioni di genere appaiono più diversificate e complesse di quelle sottointese dalle due tesi, soprattutto nelle loro versioni più radicali.

Questa posizione ipotizza una lunga fase di relativa coesistenza pacifica, in cui la divisione dei compiti non è in quanto tale oppressione e al prestigio dell'uomo-cacciatore corrisponde quello della donna-madre. Recupera l'idea di una fase della preistoria in cui le donne hanno goduto di un grande prestigio simbolico, più tardi perduto: questa fase coinciderebbe con l'affermarsi dell'agricoltura, che è una conquista del lavoro femminile, e precederebbe sia l'uso di attrezzi pesanti come l'aratro (che richiedono la presenza dell'uo-

mo), sia le guerre collettive come strumento di conquista delle terre e delle posizioni sociali migliori. Introduce distinzioni più chiare tra concetti non assimilabili come superiorità, oppressione, dominanza, cioè il vantaggio di una struttura fisica più robusta e di una maggiore aggressività dei primati maschi rispetto alle femmine.

Questa discussione continuerà probabilmente ancora a lungo. E se si resiste alla tentazione di ritagliarvi miti su improbabili *età dell'oro*, se ne potrà forse ricavare la conferma di quello che anche tempi più recenti sembrano dire, cioè che patriarcato e oppressione non hanno impedito alle donne o ad alcune donne o alle donne in alcuni contesti di disporre di margini di libertà, di potere e di autorevolezza non concessi ad altre oppressioni.

La condizione della donna nella società egeo-cretese o in quella etrusca non è la stessa che nella società greca, nella quale tuttavia pure è avvenuto che alcune donne raggiungessero i più alti livelli della cultura e dell'arte.

Nel Rinascimento l'influenza di Platone mette all'ordine del giorno "l'educazione delle donne" e un gruppo di poetesse (Barbara Torelli, Tullia D'Aragona, Vittoria Colonna ecc.) entra immediatamente nella storia della letteratura, sia pure nella schiera dei cosiddetti minori.

Alla metà del XVII secolo in Francia e un po' più tardi in Gran Bretagna le donne di ceti elevati e di ambienti colti tentano di ridefinire i rapporti di forza con gli uomini e hanno un sia pur breve momento di influenza sulla cultura e sui costumi. Il pregiudizio di genere conduce alcune donne ai vertici del potere politico, cioè al ruolo di sovrane di monarchi assolute, ruolo che non le esonera dai loro doveri di riproduzione per cui Maria Teresa D'Austria partorì una ventina di volte, senza venire meno al suo lavoro di sovrana riformatrice. Elisabetta I d'Inghilterra non divise mai il suo potere con un uomo e morì senza eredi.

Ci sono state donne di qualsiasi classe o casta sociale che hanno dominato e strapazzato i loro mariti in virtù di una maggiore forza psicologica, anche se la figura della moglie terribile è una costruzione dovuta al fenomeno con cui l'ideologia rovescia la realtà, attribuendo a chi subisce violenza e oppressione il ruolo di prevaricatore e di violento.

Ma tutto questo — e moltissime cose ancora che potrebbero essere dette — non mutano di una virgola la realtà dell'oppressione, che è un fenomeno sociale, politico e culturale; mostrano solo che le brecce nel muro della segregazione e del silenzio sono state numerosissime e anche questo spiega perché le donne abbiano potuto continuare ad avanzare, sia pure con un percorso non lineare ed accidentato.

2.6 Tattiche femminili di fronte alla crisi

2.6 Quale valore può avere per donne preoccupate per il proprio genere il rapporto con la critica all'oppressione di classe, cioè con la sinistra, con il comunismo, con il movimento operaio?

Il paradigma della differenza sottintende una realtà in cui il linguaggio marxista sia ormai marginalissimo: non a caso — come abbiamo già detto — è nato negli Stati Uniti ed è entrato nella politica italiana nel corso degli anni Ottanta. E appare anche un cambio di strategia femminile suggerito dall'obiettiva dinamica dei fatti, poiché in tutta la loro vicenda le donne e il movimento politico fondato sull'identità di genere, cioè il femminismo o il "movimento delle donne", hanno sempre cercato di realizzare i propri bisogni e le proprie aspirazioni utilizzando gli spazi che si creavano nella società maschile, se così possiamo chiamare una società in cui sono ancora gli uomini ad avere i ruoli di potere. Negli Stati Uniti il femminismo, dopo aver guardato al movimento abolizionista, al movimento operaio (ci sono state in questo paese lotte sindacali di straordinaria combattività) e al movimento nero, si è adattato alla logica delle lobbies; è divenuto gruppo di pressione all'interno dei gruppi di pressione.

Nuclei di donne professioniste, di donne registe, di donne organizzate nel Partito democratico (ma gruppi di pressione femminili esistono anche tra i conservatori) cercano a loro modo e meritoriamente di favorire le donne, di valorizzarle o criticare le immagini svalorizzanti, di riparare le ingiustizie mostruose che ancora si compiono nei loro confronti, malgrado i luoghi comuni sul neo-matriarcato statunitense.

In alcune università la pressione di donne docenti ha imposto, per esempio, una sessuazione obbligata del discorso e qualsiasi documento, richiesta, comunicazione all'amministrazione universitaria rischia di essere respinta, se chi scrive non distribuisce femminile e maschile nel modo giusto. Iniziative sono state prese da avvocate contro la violenza sessuale (anche se i risultati sono poi discutibili) o contro la pena di morte comminata a donne che hanno ucciso i mariti per legittima difesa, dopo aver subito violenze di ogni genere e aver rischiato a loro volta la morte per le percosse ricevute. Potenti organizzazioni femminili si mobilitano nelle campagne elettorali a sostegno di candidati che diano garanzie di difesa della legalità dell'aborto o su altre questioni considerate importanti per le donne.

È evidente che si tratta di lotte diverse da quelle, per esempio, europee degli anni Settanta non solo nelle forme, tipiche del movimento operaio (manifestazioni, cortei, parole d'ordine ecc.), ma per i bisogni che in quelle lotte poterono farsi avanti. In Italia si riuscì perfino ad ottenere, sia pure solo per un attimo, che le donne non fossero discriminate nelle assunzioni.

La capacità di adattamento delle donne (e quindi nel femminismo, che è radicato nella loro identità di genere) e l'esempio degli Stati Uniti farebbero supporre che i rapporti di forza tra i sessi possano continuare a cambiare in senso a noi favorevole anche se la sconfitta delle organizzazioni politiche delle classi subalterne fosse definitiva. Ma le cose stanno davvero così? Bisognerebbe prima di tutto demistificare il mito dell'onnipotente donna americana, per la quale valgono invece le stesse considerazioni fatte per le donne dell'Europa occidentale e dell'Urss prima dell'89, con alcune diversità in meglio o in peggio ma con elementi fondamentali di somiglianza: lì come qui, come

un po' più ad Est, le donne sono seconde tra due e vivere da donna è comunque difficile. Bisognerebbe inoltre fare un tentativo di guardare oltre la punta del nostro naso. Fino alla distanza temporale che è possibile sforzarsi di vedere, la sconfitta delle organizzazioni politiche e sindacali del lavoro dipendente vuol dire una sconfitta delle donne, cioè una sconfitta delle lavoratrici, che sono la maggioranza delle donne.

E si tratterebbe — sia chiaro — non solo di una battaglia assoluta ma anche relativa, non solo di classe, ma anche di genere, perché le lavoratrici sarebbero più colpite dei lavoratori e i rapporti di forza tra genere femminile e genere maschile muterebbero in senso a noi sfavorevole. Se parliamo al condizionale non è perché non ci rendiamo conto che questo mutamento è già in atto, ma perché potrebbe in realtà essere solo agli inizi e soprattutto perché i suoi effetti ancora non si riflettono sulle identità di genere, sulla libertà delle donne, sull'immagine che la società ha delle donne e le donne di se stesse.

In una fase di stagnazione economica, concorrenza selvaggia sui mercati internazionali, tecniche produttive killers, voragini di spesa pubblica la forza-lavoro femminile si troverà contemporaneamente di fronte due avversari che non potrà battere contemporaneamente.

Si troverà prima di tutto di fronte ad un padrone più libero di utilizzare la forza-lavoro come preferisce. Ed è ovvio che la recuperata libertà padronale si ritorcerà in misura maggiore contro le donne, che dovranno scegliere tra la rinuncia a garanzie e tutele (i congedi di maternità, l'esonero dai lavori pesanti e dai turni di notte ecc.) e il rischio di essere discriminate nelle assunzioni; che saranno respinte, ancora più di quanto lo siano ora, verso ruoli in cui può essere sfruttata la loro differenza, cioè l'adattabilità, la polivalenza, la flessibilità, la disponibilità a ricevere salari più bassi in cambio di tempo da dedicare al lavoro domestico.

La forza-lavoro femminile si troverà tuttavia di fronte ad un altro avversario per alcuni aspetti più temibile, cioè la concorrenza della forza-lavoro maschile. Si tratta di un effetto quasi naturale della concorrenza tra lavoratori, che inevitabilmente si scatena, quando le strutture in grado di organizzarne la solidarietà non esistono o sono dominate da apparati subalterni al padronato o sono state rese impotenti da una sconfitta.

La concorrenza non è solo individuale, ma si manifesta come pressione dei settori meno deboli del lavoro dipendente perché il costo maggiore della sconfitta e dell'impotenza sia scaricato su altri gruppi. La misoginia e il razzismo che giacciono sul fondo delle subculture popolari forniscono gli stereotipi che coalizzano i lavoratori contro le donne, gli immigrati, le minoranze etniche.

Ma il legame delle donne con il movimento operaio non riguarda solo le lavoratrici: donne femministe o comunque dotate di un'adeguata coscienza di genere, dovrebbero tenere per se stesse e per le altre, se l'attuale sconfitta delle classi subalterne dovesse caratterizzare una fase prolungata della vicenda storica, perché l'indebolimento complessivo del ruolo sociale delle donne si rifletterebbe inevitabilmente sull'immagine di ciascuna.

Per questo la politica dei simboli forti, la ricerca di autorevolezza e prestigio che ignora il destino delle altre è la linea di condotta di un femminismo miope. È vero che per le donne si pone oggi il problema della conquista di ruoli di potere, perché nella scala sociale, nella politica, nella cultura, nelle istituzioni sempre esse occupano i livelli inferiori e diminuiscono progressivamente ai gradini più alti. Ed è anche vero — l'abbiamo detto — che sono state le donne più forti per ruolo sociale e cultura che, obiettivamente e al di là della loro volontà stessa, hanno rotto l'omogeneità femminile, l'uguaglianza di chi non ha ancora cominciato a evolvere e a svilupparsi.

Anche per gli uomini, come per le donne, le differenze sono state un valore, poiché gli uomini che hanno potuto liberarsi dal lavoro produttivo hanno poi costruito la civiltà e la cultura, come spiegò Marx che tesseva l'elogio della borghesia proprio mentre affermava che meglio sarebbe stato per il genere umano costruire una società senza differenze di classe. Ma per le donne l'epoca del valore delle differenze si è chiusa anche prima che per gli uomini, quando cioè la libertà, l'autorità, il prestigio delle donne hanno smesso di essere il problema di singole o di gruppi di donne e sono diventate *politica del genere*. Gli avanzamenti maggiori delle donne si sono avute quando la solidarietà ha costruito battaglie e conquiste per tutte le donne o per la maggioranza delle donne.

L'accesso ai ruoli di potere, l'autorevolezza, il prestigio di alcune ben vengano; ma il prestigio del genere femminile in quanto tale non ne trarrà poi un gran beneficio, se il ruolo sociale complessivo delle donne non muta o arretra, se le donne lavorano meno, in condizioni peggiori, con minor tempo da dedicare a se stesse; se per molte una segregazione di fatto si riproduce per la carenza di servizi e la dipendenza economica. L'immagine delle donne che risulta dal loro ruolo sociale si riflette poi su tutte le donne comprese quelle autorevoli, libere, emancipate, ecc. che prima o poi nelle loro relazioni pubbliche o private pagano un qualche prezzo al solo fatto di essere donne.

Le immagini femminili più prestigiose appartengono infatti, come abbiamo già detto, proprio a quella fase della preistoria e a quelle società in cui le donne per il ruolo svolto nell'agricoltura hanno una forza sociale complessiva (cioè di tutte le donne) pari o forse superiore a quella dell'uomo divenuto, da cacciatore che era, pastore.

2.7 Il conflitto di genere

2.7 La guerra tra le donne e gli uomini fa parte della letteratura, del mito, dei luoghi comuni: Nietzsche l'ha chiamata "il mortale odio dei sessi"; Eschilo ha raccontato nelle *Eumenidi* lo scontro tra l'autorità patriarcale e il diritto delle madri già ridotte al rango di streghe e furie; cento e mille proverbi popolari denigrano la donna con la sistematicità della propaganda contro un nemico di guerra.

Il conflitto di genere, come tutti i conflitti interni alla specie, è un

conflitto tra insiemi di bisogni che non sono riusciti a convivere; poiché uno ha sottomesso l'altro, il conflitto si chiama oppressione da parte degli uomini, almeno nei nostri linguaggi, quelli cioè che parlano con la voce di coloro che hanno subito un'ingiustizia e una violenza.

Alcune ricerche femministe sull'identità di genere individuano in caratteristiche attribuite alle donne anche forme di resistenza, modi per sopravvivere, tattiche per affermare bisogni, per guadagnare terreno e vivere in ambienti ostili. Ma il conflitto che ci interessa è quello che può più immediatamente essere tradotto in politica. Si tratta tuttavia di una traduzione complessa, perché quando il conflitto si inserisce nella dimensione della storia e della politica, si interseca e si confonde con altri e distinguere diventa difficile.

Nessuna lotta delle donne per esempio ha mai visto le donne da una parte e gli uomini dall'altra, ma donne e uomini hanno lottato insieme per l'affermazione di bisogni e diritti femminili: i diritti civili e civici, la caduta delle discriminazioni e delle barriere, la contraccezione e l'aborto, perfino le battaglie nella cultura contro tesi che esprimono con maggiore evidenza punti di vista maschili e stereotipi patriarcali sono state fatte insieme da donne e da uomini.

Nei conflitti degli ultimi duecento anni (prima non esisteva la politica nel senso moderno del termine) le donne con un più alto livello di coscienza di genere, il femminismo, i movimenti e le organizzazioni femminili si sono sempre schierati da una parte o dall'altra, quando hanno voluto continuare a fare politica. L'ipotesi di organizzare le donne in quanto tali si è costantemente infranta sotto la pressione dei conflitti politici e di classe, per esempio nella Germania dei primi anni Trenta, dove un'organizzazione di milioni di donne si disgregò, mandando frammenti in tutte le direzioni, dall'estrema sinistra all'estrema destra, mentre la maggioranza delle donne tornava a casa.

Il conflitto di genere non è stato tuttavia assorbito dal conflitto di classe, ma anzi lo ha pervaso e stravolto. Misoginia e razzismo sono stati infatti i principali strumenti con i quali è stata contestata alla sinistra l'egemonia politica sui lavoratori, poiché queste due componenti delle subculture popolari sono state polarizzate e politicizzate nei momenti più acuti di crisi da destre tribali e aggressive.

Noi donne di cultura marxista siamo abituate ad attribuire la responsabilità dell'una e dell'altro al capitalismo e al suo interesse a dividere la forza-lavoro e a disporre di partiti con un adeguato consenso popolare. Si tratta di un punto di vista giusto ma parziale: la stessa realtà osservata da un altro angolo visuale, quello femminista, offre un'immagine complementare e più inquietante.

Quando la sinistra attribuisce al capitalismo l'oppressione delle donne — dicono alcune femministe — commette un errore di funzionalismo, spiega cioè il come e non il perché, dal momento che il capitalismo non è che una delle sue specifiche forme storiche e soprattutto che esso utilizza o alimenta comportamenti, modi di sentire, opinioni che già esistono.

La destra ha potuto far leva, essere anzi portavoce, di una identità cristallizzata del genere maschile; la dominanza maschile ha avuto cioè nel dividere e disciplinare le classi subalterne un ruolo essenziale. Le sconfitte della classe operaia devono essere perciò attribuite non solo ovviamente all'avversario di classe o ai ceti politici, alle burocrazie e alle nomenklature, ma anche ai lavoratori e non solo per una questione di arretratezza ideologica o di limiti culturali.

Misoginia e razzismo sono l'espressione di una relazione di potere e per quel che riguarda le donne di un potere non codificato, ma non per questo meno reale perché gli uomini ancora detengono la grande maggioranza dei ruoli di potere, sono i punti di riferimento nella cultura e nella politica, hanno costruito le condizioni perché i loro bisogni siano considerati primi e quelli delle donne secondi. Così il razzismo del XX secolo non è stato e non è la reazione elementare, da primati, alla diversità a cui si possa reagire esclusivamente con una cultura della tolleranza, ma una costruzione culturale legata alla colonizzazione e all'imperialismo che giustifica con l'inferiorità e l'incapacità dei derubati la rapina nei confronti di altri popoli, altre culture, altre comunità. Lo sterminio degli ebrei è stata solo la metafora di questo rapporto, poiché nei confronti degli ebrei (gli stranieri, i diversi del mondo occidentale) è stato riprodotto il rapporto che per centinaia di anni gli europei hanno imposto ai popoli colonizzati, di cui la schiavitù e lo sterminio sono state due componenti non occasionali.

In forma diversa l'oppressione e il conflitto di genere si sono manifestati anche all'interno del movimento operaio con una logica analoga a quella del resto della società: in un primo momento con la resistenza dei lavoratori all'ingresso delle donne in fabbrica, nel sindacato e nelle organizzazioni politiche operaie; più tardi, quando le barriere sono cadute per le lotte e le pressioni di donne (ma anche di uomini), con la ricostituzione della gerarchia di bisogni e di ruoli.

Così, per esempio, come le destre avanzano anche sul proposito di rimandare a casa le donne, quando crisi o riorganizzazioni degli apparati produttivi creano difficoltà gravi per l'occupazione, il movimento sindacale ha spesso lasciato che le donne ne fossero le prime vittime, riproducendo la gerarchia di genere per adattamento alle esigenze padronali di divisione della forza-lavoro e alle pressioni dei lavoratori.

Il "patto tra uomini", di cui ha parlato il femminismo deve essere tradotto nei linguaggi della storia e della politica; si deve dire cioè che le relazioni di potere (di genere, etniche, di classe, di casta) si sostengono reciprocamente e che non è possibile progettare un'alternativa autentica, una rifondazione, se prima di tutto non si comincia a guardare ai nodi in cui le oppressioni e i conflitti si legano. Empiricamente molte di noi sanno che non sarà possibile cominciare a difenderci come lavoratrici, mutare i rapporti di forza nella relazione di oppressione ed espropriazione di classe, se un'altra relazione di oppressione ed espropriazione non viene in qualche modo demolita, cioè quella di casta o di ceto, quella di apparati, di burocrazie, di nomenklature (ognuna può chiamarle come vuole) che nelle organizzazioni sindacali hanno imposto la primazia dei loro interessi di casta di professioni-

sti del controllo sulla forza-lavoro maschile e femminile. Dobbiamo anche comprendere che in un'organizzazione sindacale di classe rifondata, anche nella migliore delle organizzazioni possibili, i bisogni dei lavoratori finirebbero inevitabilmente col prevalere, se non vi fosse al suo interno una componente femminile di adeguata forza, solidale e strutturata.

Rovesciando il discorso con un'inversione dell'ordine dei fattori che non cambia il prodotto, possiamo dire che è inutile sottolineare l'importanza delle relazioni tra donne per la difesa dei bisogni femminili, se poi si tace sul fatto che una componente solidale e organizzata di donne può essere efficace in organizzazioni sindacali diverse da quelle che conosciamo, Cgil compresa. Nell'attuale contesto, la componente solidale e organizzata non si farà carico dei bisogni della maggioranza delle donne, cioè delle lavoratrici, ma solo di quelli di poche donne, cioè della componente femminile dell'apparato.

2.8 Soggettività, identità e progetto

2.8 Proprio perché l'oppressione e il conflitto di genere sono strettamente annodati ad altre oppressioni e ad altri conflitti, tanto da rendere problematico distinguere tra gli uni e gli altri, proprio perché le donne sono differenti tra loro per collocazione di classe, cultura, appartenenza etnica ecc. la soggettività politica femminile è cresciuta in maniera frammentaria, intermittente e diversificata al proprio interno. Soggettività politica è stata quella delle donne che nella Rivoluzione francese tentarono di avere accesso alla vita pubblica, organizzandosi nei club femminili; quelle delle lavoratrici che si sono battute per non essere escluse dal sindacato; quella delle "signore" che sostennero lo scontro per il diritto al voto; quella delle donne protestanti e cattoliche contro il monopolio maschile delle gerarchie ecclesiastiche ecc.

La soggettività politica femminile è stata chiamata femminismo, prendendo un nome datole da altri e che ha sempre mantenuto una sfumatura dispregiativa nel senso comune. A ben vedere, la denigrazione nei confronti delle donne si è progressivamente trasferita sul femminismo, l'unico movimento contro il quale sia stata rivolta soprattutto l'arma della beffa: la femminista è stata a lungo la donna che vuole somigliare agli uomini, l'imitatrice, la scimmia, la lesbica oppure il vittimismo femminile asceso al rango di movimento politico.

Ci siamo rese conto che è difficile definire il femminismo, segnarne con certezza i confini o raccontarne la storia. Se per femminismo intendiamo tutte le iniziative e le lotte fatte dalle donne per sé o quello che gli altri hanno chiamato femminismo, allora il concetto diventa irriconoscibile per dilatazione; se per femminismo intendiamo ciò che si chiama e si riconosce come tale, allora il concetto diventa irriconoscibile per contrazione. Lo stesso femminismo differenzialista non accetta di essere chiamato femminismo, perché privo del senso della storia e perché in qualche modo subalterno all'immagine che del femminismo ha il senso comune.

Se guardiamo al femminismo come realtà organizzata, ci troviamo di fronte ad un universo frammentato e semisommerso, di cui è particolarmente arduo fare il censimento, con l'eccezione di alcune grosse organizzazioni nei paesi anglosassoni.

Noi crediamo che si debba chiamare femminismo la trascrizione in termini culturali delle aspettative e dei bisogni femminili che hanno agito nella politica nel corso degli ultimi due secolo; la teoria, il mito, il linguaggio o come ciascuna preferisce definirlo che è servito ad orientarne l'iniziativa e a creare immagini delle donne nuove e diverse rispetto a quelle cristallizzatesi in migliaia d'anni di cultura patriarcale.

Il femminismo è stato spesso non molto di più che una fragile subcultura e solo la discussione sulla differenza di genere — cioè la parte seria della discussione sulla differenza di genere — sembra avere all'ordine del giorno la costruzione di un progetto capace di utilizzare come supporto la scienza e le forme più avanzate della cultura.

Il femminismo, prima di essere condiviso o respinto, deve essere compreso. Non ha senso infatti cercare la vera donna nei miti classici elaborati da uomini (vedi Luce Irigaray e Adriana Cavarero) e svalutare un mito del XIX e XX secolo, appunto il femminismo, elaborato da donne, nel quale è possibile leggere qualcosa si politicamente più importante di quello che *la* donna *è* (ammesso che sia possibile dirlo), cioè quello che *le* donne *desiderano*.

Quando diciamo che il femminismo è un mito e una subcultura, non intendiamo affatto svalutarlo. Al contrario noi vogliamo chiamarci femministe, anche in polemica con l'abiura differenzialista. Anche il comunismo e il socialismo sono stati miti e subculture prima del marxismo e il marxismo stesso contiene al proprio interno aspettative, desideri, fantasie sul futuro che non hanno alcun fondamento scientifico ma diventano talvolta possibili per il solo fatto che degli uomini e delle donne hanno agito spinti da quelle aspettative, quei desideri e quelle fantasie.

Il femminismo ha avuto un'influenza di gran lunga superiore alla sua consistenza organizzativa e al suo spessore culturale, perché si è diffuso per contagio, diventando in qualche modo patrimonio di tutte, al di là della consapevolezza che ciascuna donna ha di essergli debitrice. L'influenza del femminismo, che sulle donne di sinistra è stata sempre assai forte, si spiega proprio con il fatto che esso è profondamente radicato nell'identità femminile e non è difficile per una donna riconoscere discorsi che la coinvolgono. La grande maggioranza delle donne, anzi tutte le donne sono state influenzate dal femminismo, non possono non dirsi femministe, soprattutto quando pensano di non avere minore valore, minore dignità o capacità minori degli uomini.

Che cosa vuol dire che il femminismo (ma anche il postfemminismo) è profondamente radicato nell'identità di genere?

L'attuale *querelle*, come abbiamo già spiegato, riguarda proprio la questione dell'identità di genere, chiamata impropriamente differenza con gli specifici linguaggi del postmoderno.

Per una certa fase della sua sto-

ria il femminismo ha sottoposto a critica tutte le immagini delle donne, ritenendole parziali, ideologiche e interessate. Una psicoanalista lacaniana, la Kristeva, ha anche teorizzato questa attitudine del femminismo, sostenendo che essendo la donna in una posizione secondaria e castrata non può parlare di sé e l'unica libertà che le resta è quella di negare ciò che dicono gli uomini. Probabilmente anche questa posizione della Kristeva ha reso evidenti i limiti di una critica che sempre distrugge e nega, mai costruisce e afferma. Si è posta cioè, con la domanda "Che cosa è una donna?", la questione dell'identità, come per ogni movimento o percorso di liberazione.

La discussione sull'identità di genere si svolge su interrogativi di questo tipo: l'identità di genere è solo un prodotto del discorso, cioè un fatto culturale? è invece soprattutto il prodotto di una diversità originaria o, meglio, non è riducibile a storia, è legata cioè alla vicenda dell'evoluzione (ai compiti diversi nella ricerca del cibo), alla diversità dei ruoli sessuali e della morfologia dei sessi, a differenze biologiche ecc.? in quale misura e con quale rapporto è in parte l'una cosa e in parte l'altra?

Abbiamo già detto che la ricerca sull'identità di genere è del tutto aperta, ma alcuni contributi, se non altro, formulano l'interrogativo in forma più corretta. Non si chiedono infatti qual è l'identità di genere, ma quale dinamica è sottesa alle trasformazioni delle identità di genere. L'identità di genere — sostengono alcune donne impegnate nella ricerca su questo tema — è un fenomeno amico. Per questo non può essere rivendicata, perché tutto ciò che si rivendica naturalmente si cristallizza e si congela. L'identità di genere è un rapporto tra mondo interno e mondo esterno, cioè un rapporto tra ciò che naturalmente siamo e culturalmente diventiamo, per dirla in termini molto imprecisi, ma ci auguriamo almeno chiari. Questo vuol dire che le donne e gli uomini cambiano sotto la pressione dei problemi che sono costretti ad affrontare ma anche per quelli che si creano perché spinti da qualche bisogno o desiderio. In una dimensione di tempo completamente diversa e che rende quindi il paragone molto arbitrario, possiamo (solo per farci intendere) fare l'esempio dell'evoluzione della specie umana. L'identità dell'australopiteco e quella dell'homo sapiens sapiens non solo sono radicalmente diverse, ma il secondo non è lo sviluppo necessario del primo, l'homo sapiens sapiens non era cioè inscritto nell'australopiteco come la pianta è inscritta nel seme e da un certo seme può nascere una pianta ed una sola. L'australopiteco è diventato homo sapiens sapiens perché ha dovuto risolvere una serie di problemi, si è trovato in determinate circostanze che però avrebbero potuto anche non darsi.

In una dimensione diversa di tempo e in cui i cambiamenti possibili sono ovviamente molto minori (ma il tempo, attenzione, non è omogeneo), si può tuttavia dire che la donna non è l'automatica conseguenza del suo corpo, non è corpo/mente, anche se il suo corpo ha qualcosa a che fare con ciò che è la donna.

Il mondo esterno è stato in larga misura cambiato dagli uomini, ma in misura non inessenziale dalle donne stesse, cioè dai desideri e dai progetti delle donne, tradotti dal femminismo in parole, discorsi, costruzioni intellettuali che hanno aiutato le donne ad orientarsi. Se noi guardiamo alla differenza di genere, tagliando il femminismo predifferenzialista come errore e tradimento di sé (è ciò che Luce Irigaray afferma) priviamo le donne della dimensione del progetto. La donna vergine-madre-corpo-natura di Luce Irigaray o la Penelope e la servetta di tracia di Adriana Cavarero non sono le vere donne nascoste dall'emancipazionismo ma semplicemente donne senza progetto.

Noi possiamo dire che il femminismo è stato il progetto che ha guidato il tratto di liberazione compiuto dalle donne negli ultimi due secoli prima di tutto perché è stato vincente, in secondo luogo proprio per la capacità di suggestionare, influenzare, diventare nuova identità di tutte le donne, anche di quelle che mai accetterebbero di definirsi femministe.

Le donne hanno voluto, prima di tutto, fare le stesse cose che facevano gli uomini: studiare e scrivere, votare e farsi eleggere, esercitare professioni e mestieri, viaggiare, ereditare, amministrare beni, testimoniare, stabilire dove fissare il proprio domicilio, guidare l'auto e l'aereo, recitare o cantare sul palcoscenico, diventare ministre o rivoluzionarie ecc. Da questo punto di vista le donne non sono diverse dagli uomini, perché partecipano di una caratteristica della nostra specie, cioè fanno anche quello che ancora non sanno fare e solo perché desiderano farlo.

Il femminismo — dice il differenzialismo — è invidia del pene... Noi rispondiamo con Karen Horney che l'invidia del pene è l'invidia legittima dei ruoli e dei privilegi che gli uomini si sono attribuiti; che anche al marxismo è stata rivolta l'accusa di essere invidia per ciò che le classi dominanti hanno riservato a se stesse.

È probabile che se un ininterrotto matriarcato avesse governato il mondo i ruoli sociali e le costruzioni culturali sarebbero stati completamente diversi, ma poiché le cose sono andate in altro modo, le donne non hanno potuto far altro che occupare i ruoli e i campi della conoscenza costruiti dagli uomini. Il femminismo è vissuto anche nel margine di equivoco tra i due sensi della parola uguale, che vuol dire contemporaneamente dello stesso peso-dello stesso valore e stesso/a-medesimo/a: ha fornito così una tuta mimetica alle donne per avventurarsi in campi di cui si sarebbe potuto dire che non erano di loro competenza.

Le donne hanno voluto essere libere non solo materialmente ma anche libere dalle definizioni, dai discorsi, dagli stereotipi; hanno voluto liberarsi dalle norme e dai precetti su ciò che è proprio delle donne, che si addice o non si addice alla femminilità, su ciò che le donne devono o non devono fare. L'urlo di orrore di molte vecchie femministe di fronte alla nuova normativa sul femminile, inaugurata dal differenzialismo, ha alle spalle una lunga battaglia contro le catene anche di parole che hanno a lungo tenuto prigioniere le donne. Certo, questa libertà ha avuto il limite di essere talvolta un po' immaginaria, come la libertà degli angeli che non hanno corpo e collocazione di classe e non sono determinati da altro che dalla loro volontà.

Ma il femminismo ha dovuto sgomberare il percorso di liberazione delle donne da un eccesso di determi-

nazioni (e di determinazioni per giunta costruite dalla controparte) e non poteva fare altro che cominciare a negare, compito che ancora oggi ci appare tutt'altro che esaurito.

Le donne hanno voluto essere meno differenti e questo desiderio ha rappresentato una spinta di grande forza sul percorso di liberazione, poiché in una certa misura le donne devono liberarsi anche della propria differenza. L'enfatizzazione del ruolo materno e l'importanza attribuita al corpo femminile nella formazione dell'identità di genere dal "pensiero della differenza" hanno fatto dimenticare che la battaglia per la contraccezione e l'aborto è stata una delle più significative del femminismo e delle donne in genere. E quale radicale mutamento l'una e l'altro comportino proprio nella cosiddetta natura femminile. Per natura, per la loro natura le donne non possono decidere se e quando diventare madri e possono solo scegliere tra la repressione dei propri desideri sessuali e un gran numero di maternità indesiderate.

La condizione femminile è stata costituita fino a qualche tempo fa, quasi ieri dal punto di vista storico per non parlare di quello antropologico, da un seguito ininterrotto di maternità, da milioni di donne morte per parto, da malattie e infezioni prodotte dalle conseguenze di maternità male assistite. Ancora un secolo fa una donna aveva in media una trentina di mestruazioni in tutta la via, perché cominciava a procreare e ad abortire giovanissima e terminava solo con la menopausa. E Luce Irigaray si chiede che cosa abbia impedito alle donne di prendere il volo!

3. Un soggetto femminile nella rifondazione

3.1 Si può parlare di femminismo marxista?

3.1 Bisogna formulare in maniera corretta il problema di fronte al quale ci troviamo. Proporsi di coniugare marxismo e differenza, come alcune compagne affermano, non ha senso, perché il marxismo è una teoria, un discorso, una lettura dei rapporti umani, un progetto e la differenza di genere o è un dato di fatto che bisognerebbe volgere a sua volta in teoria, discorso ecc. oppure è la traduzione di quel dato di fatto in linguaggi non coniugabili con il marxismo, destinati cioè ad altri sposalizi.

Non è nemmeno pertinente con il problema all'ordine del giorno ridurre la questione ad un insieme di bisogni di cui il partito dovrebbe farsi carico, anche se farsi carico dei bisogni delle donne è in ultima analisi proprio ciò che si deve chiedere ad un partito comunista.

Il compito che tocca alle donne di Rifondazione è costruire un soggetto femminile legato al progetto di alternativa di egemonia sociale e costruire il progetto di alternativa con il contributo decisivo di quel soggetto femminile. I termini soggetto, soggettività ecc. traducono in linguaggio proprio l'oscuro oggetto di cui per alcuni anni si è parlato nel nostro partito e anche per questo siamo d'accordo con l'articolo 17 dello statuto. Ma deve essere chiara la natura del problema perché ciò che complica il tutto è il fatto che in realtà si tratta di costruire un soggetto femminista, di introdurre cioè in Rifondazione comunista, e in un movimento operaio ricostruito, una storia, una cultura, un angolo di visuale, un linguaggio.

Il problema non è di scegliere tra i femminismi quello che preferiamo, si tratta invece di comprendere e fare nostra una storia nella sua interezza (compresa, ovviamente, la parte legata al tema della differenza), ma anche di superarla perché il nostro femminismo sarà per forza di cose un altro. La presenza di un punto di vista femminista infatti cambia necessariamente il progetto, ma l'inserimento in un progetto di trasformazione complessiva cambia necessariamente il femminismo.

Questo vogliamo dire, quando diciamo che serve un femminismo comunista. Ci sembra evidente che la differenza di genere, le relazioni di genere non si comprendono, non si analizzano, non si dicono con il marxismo che guarda invece ad un altro tipo di relazioni umane. Ma ci sembra altrettanto evidente che il femminismo delle marxiste è uno specifico femminismo, diverso da tutti gli altri. Ed in ultima analisi l'unico femminismo in grado di far avanzare l'intero genere femminile, composto in grandissima maggioranza di lavoratrici e di donne di paesi sottoposti a dominazione imperialista.

Cercheremo ora di spiegare che cosa concretamente questo significhi. Prima di tutto noi non possiamo far nostro l'atteggiamento del post-femminismo nei confronti del femminismo che lo ha preceduto e al cui fianco continua ancora a camminare. In questo atteggiamento c'è un'incomprensione abissale, che non può essere spiegata solo con l'enfatizzazione della rottura con il passato che caratterizza spesso le idee in qualche modo nuove. Se noi facciamo nostra la cancellazione, la mancanza di gratitudine e la povertà di questo *post*, come di ogni *post*, allora ci priviamo della possibilità di coniugare qualcosa con qualcosa, una storia con una storia, un progetto con un progetto.

È per questo che noi diciamo che uno dei compiti della ricerca sul genere è ricostruire la vicenda del femminismo e nella storia del femminismo vedere quali progetti e quali bisogni abbiano vissuto con straordinaria immediatezza in miti fragili e subculture povere, perché non è vero che i forti e complessi edifici intellettuali di più articolate teorie mostrino meglio le aspettative di chi li costruisce e li fa propri.

In secondo luogo dobbiamo comprendere quale tipo di movimento si compie nel portare un punto di vista femminista in un progetto di alternativa. Abbiamo detto che il femminismo, guardando il mondo con la griglia di lettura della differenza di genere, ha potuto comprendere dei rapporti tra donne e uomini cose che altre griglie non sono in grado di mostrare. Ma questa griglia, questo angolo di visuale ha un grave limite di marginalità storica. Un bilancio della vicenda di questo secolo, delle lotte e dei movimenti, delle vittorie e delle sconfitte suonerebbe a nostro avviso come una critica radicale della parzialità, che non vuol dire naturalmente negare che ogni punto di vista è a suo modo parziale. Non solo infatti le relazioni di potere si intersecano e si sostengono a vicenda, ma questa logica si inscrive all'interno dell'egemonia storica di una di queste relazioni (quella di classe) e di rapporti di produzione che hanno reso il mondo un sistema, una totalità in cui ogni posizione è legata in qualche modo a tutte le altre e non può essere modificata sostanzialmente, se non

in un processo in cui tutte vengono rimesse in discussione.

Il problema è come conciliare la parzialità dei punti di vista, la diversità dei bisogni con la totalità del sistema che si vuole trasformare, rovesciare, superare o come ciascuna preferisce dire. E questo problema si affronta, comprendendo che non tutte le parzialità lo sono allo stesso modo: da una casa con due finestre noi vediamo parti diverse di orizzonte, ma da quella che affaccia sulla piazza centrale si possono vedere un numero maggiore di cose e persone rispetto a quella che affaccia sul giardino.

Il femminismo come corrente politica differente, separata (che è poi quello che ha costruito il femminismo come subcultura e mito) è marginale per la collocazione della finestra da cui si affaccia a guardare il mondo. Marginale per posizione storica non vuol dire, sia chiaro, meno importante, vuol dire solo non al centro delle relazioni di potere. È per questo che il femminismo ha agito con maggiore efficacia come suggeritore piuttosto che come protagonista, quando cioè è stato portato dai margini al centro da donne che per la loro sensibilità e per la loro posizione politica si sono trovate all'incrocio tra conflitto di genere e altri conflitti, in modo particolare (ma non solo) il conflitto di classe.

Nella vicenda politica, tuttavia, c'è stato anche il movimento inverso di donne condotte dal centro ai margini, quando la maturazione di una coscienza di genere ha incontrato solo la riproduzione mistificata dell'oppressione. Le donne hanno praticato le strategie del sabotaggio e della diserzione, quando sono state deluse dagli uomini che parlano in nome della giustizia e della liberazione, abbandonando partiti, sindacati e organizzazioni politiche. Questo secondo movimento non si compie solo con l'abbandono, ma anche tornando concettualmente e politicamente ai margini, assumendo cioè un'ottica di genere mentre si perde quella di classe.

3.2 Femminismo e movimento operaio di fronte ai bisogni delle donne

3.2 Un punto di vista femminista è stato sempre presente nella sinistra. Ci troveremmo infatti di fronte ad un fenomeno inspiegabile, se proprio le donne della sinistra non avessero recepito messaggi e suggestioni che tutte le donne hanno in qualche modo recepito.

Una storia dei rapporti tra movimento operaio e femminismo sarebbe un volume ponderoso, ricco di capitoli, paragrafi, allegati e note: questa storia nessuna l'ha ancora scritta, ma noi tenteremo lo stesso di dire qualcosa in proposito.

Possiamo cominciare rovesciando il discorso che abbiamo fatto sulla marginalità storica del femminismo come corrente politica separata. La sinistra, il movimento operaio nelle sue diverse componenti, il movimento comunista malgrado i limiti di comprensione dei rapporti tra donne e uomini in alcune occasioni hanno saputo difendere i bisogni, la libertà, la posizione delle donne meglio del femminismo stesso e non solo per una questione di maggiore forza.

Faremo due esempi. Le donne socialiste alla fine del XIX secolo e Ordine Nuovo qualche decennio più tardi polemizzarono su una questione di differenza con il cosiddetto femminismo borghese, ostile a leggi di tutela della maternità e ad una legislazione del lavoro specifica per le donne. Le femministe temevano che quelle misure potessero rimettere in discussione l'*égalité*, per altro non ancora conquistata poiché le donne non avevano ancora il voto, erano escluse da numerosi ruoli che restavano appannaggio dei soli uomini, non avevano nel nucleo familiare diritti uguali.

I fatti della storia sembrarono dar ragione alle femministe, quando il governo Mussolini emanò una legislazione sorprendentemente avanzata che prevedeva lunghi congedi di maternità e di allattamento, esonero dal lavoro notturno e dai turni di notte ecc. Queste misure si inscrivevano in realtà all'interno del proposito fascista di ricondurre a casa le donne perché, senza organizzazioni di difesa della forza-lavoro, semplicemente disincentivano l'assunzione di donne.

È oggi invece evidente che le misure di tutela delle donne sul lavoro sono una delle principali forme di concretizzazione dell'*égalité*, ma perché funzionino nel senso di facilitare l'accesso delle donne al lavoro e non in senso inverso, cioè per spingere le donne dai margini al centro e non viceversa, è necessario che vi siano forti organizzazioni di difesa della forza-lavoro e, al loro interno, componenti femminili strutturate, solidali e di consistenza adeguata.

Un secondo esempio, quello del movimento delle donne italiano degli anni Settanta, può spiegare anche meglio ciò che vogliamo dire. Quel movimento è stato femminista per cultura, è stato cioè fortemente segnato dai temi, dalle pratiche e dagli atteggiamenti elaborati dai piccoli nuclei femminili che avevano cominciato a riunirsi dai primi anni Sessanta.

Il movimento delle donne è stato tuttavia un movimento di lavoratrici e studentesse radicalizzate dai conflitti di classe che hanno caratterizzato il nostro paese alla fine degli anni Sessanta e nel decennio successivo.

Le donne (o almeno molte donne) trascinate alla vita pubblica e collettiva da quel conflitto, hanno maturato con l'esperienza politica la capacità di riconoscere i meccanismi delle oppressioni, e quindi anche dell'oppressione di genere, che hanno sperimentata nei sindacati, nei partiti, nelle organizzazioni giovanili, nelle aggregazioni minori della sinistra più radicale.

In una sinistra in cui era stata soppressa ogni forma di autonomia femminile e temi come il divorzio, la contraccezione e l'aborto erano evaporati o per l'aspirazione al "compromesso storico" con i cattolici o per malintesa radicalità classista, il femminismo separatista ha rappresentato un punto di riferimento obbligato e l'assimilazione dei suoi discorsi comunque una conquista politica per le donne del movimento operaio.

Le mobilitazioni, le lotte e le conquiste femminili degli anni Settanta hanno avuto luogo nelle forme specifiche del conflitto di classe (manifestazioni, cortei, diffusione capillare e proiezione sul territorio),

di cui hanno anche seguito le scadenze e la logica. E soprattutto hanno avuto luogo contro la volontà e le indicazioni di quegli stessi nuclei femministi a cui le donne della sinistra avevano dovuto rivolgersi per fornirsi di una qualche bussola che le orientasse nel conflitto di classe.

In un libro molto citato in Rifondazione comunista, quanto poco letto e compreso, *Non credere di avere dei diritti* è raccontata con ricchezza di particolari l'opposizione alle mobilitazioni per la legalizzazione dell'aborto, che le lavoratrici, le studentesse, le donne del sindacato e della sinistra hanno voluto e ottenuto con la loro iniziativa. Osservazioni simili alle nostre si trovano nella saggistica sul femminismo francese, che come corrente autonoma è stato praticamente estraneo alle conquiste delle donne degli anni Settanta.

È vero che sia in Italia sia in Francia il femminismo di cui parliamo è già quello differenzialista e altrove c'è una logica diversa, ma è anche vero che l'angolo di visuale esclusivo delle relazioni di genere ha spesso prodotto un'analoga incomprensione del modo in cui i bisogni delle donne possano affermarsi in un certo contesto della storia.

I primi anni di vita del movimento comunista restano in ogni modo i momenti della relazione più avanzata tra marxismo e femminismo o, per meglio dire poiché questa relazione si realizza nelle cose più che nel pensiero, tra movimento operaio e rivendicazioni femminili e femministe. Il governo sovietico raccoglie infatti tutte le richieste elaborate fino a quel momento dal voto, che le donne dell'Urss ottengono per prime, all'aborto. Ma non si tratta solo di questo: c'è una combinazione di diritti di uguaglianza e differenza, studiata con l'attenzione rivolta ai bisogni e non impacciata dagli schemi ideologici che hanno talvolta condotto il femminismo o all'assolutizzazione dell'*égalité* o alla teorizzazione di diritti sessuati che rischiano di idealizzare e cristallizzare la segregazione e la subalternità.

I congedi di maternità, che Mussolini introdurrà come misura di disincentivazione, sono intesi nell'Urss rivoluzionaria come concretizzazione dell'uguale diritto e accompagnati da quote di donne obbligatorie nelle assunzioni.

La democrazia diretta fornisce il quadro al cui interno può avvenire l'esercizio delle donne al potere, che viene sollecitato e concretizzato da scuole di formazione che coinvolgeranno, finché i Soviet vivono come strumenti di democrazia diretta, circa un milione di donne. **Vale la pena di ricordare che fino al '24-'25, quando tutte le autonomie verranno definitivamente stroncate, il separatismo femminile è accettato alla stregua della rivendicazione di autonomia delle nazionalità oppresse e nell'Internazionale comunista le donne hanno discussioni congressuali separate, per poi convergere naturalmente nell'assemblea congressuale generale.**

Questa apertura e sensibilità ai bisogni femminili e alle rivendicazioni femministe è legata alla posizione storica del movimento comunista e alla radicalità con cui esso si poneva nei confronti del conflitto di classe, cioè nell'ottica di una guerra nella quale si raccolgono e si scagliano contro il nemico tutte le forze possibili. Dalla posizione in cui in quel momento il comunismo si collocava, le intersezioni delle relazioni di potere apparivano con la maggiore evidenza possibile; l'idea e la pratica della costruzione di un partito sovranazionale, il legame tra lotta di classe e lotta antimperialista, il riconoscimento dell'autonomia delle minoranze etniche e delle nazionalità oppresse (anche quando questa autonomia era gestita da forze politiche di destra), l'impegno sistematico nella difesa degli ebrei dai progrom, l'accettazione di forme di separatismo femminile che oggi produrrebbero scandalo nella grande maggioranza delle compagne e dei compagni di Rifondazione comunista.

Le vicende successive dell'Urss e del movimento comunista hanno prodotto uno spaventoso arretramento: le sue cause e i suoi contenuti non sono oggetto di questo testo. Alcune osservazioni devono comunque essere fatte.

La prima è che mancava in Unione Sovietica il soggetto che poteva aver cura di quelle conquiste e difenderle, mancava cioè un soggetto femminile autonomo, diffidente e di forza adeguata al bisogno. La pratica dell'autonomia, la democrazia diretta e l'esercizio del potere, l'alfabetizzazione e il diritto al lavoro avrebbero potuto consentirne la formazione, ma le cose sono andate diversamente.

Alla vigilia dell'89 le donne erano collocate in Urss ai gradini più bassi della scala sociale e diminuivano drasticamente in percentuale nei livelli più alti delle gerarchie burocratiche e nei ruoli di prestigio e potere. Per evitare equivoci ricorderemo anche che le cose non sono diverse nella patria del femminismo, cioè negli Stati Uniti, e che comunque la condizione delle donne è nettamente migliorata nei settant'anni circa di vita dell'Unione Sovietica.

La seconda osservazione è che tra le cause che hanno determinato la regressione politica del movimento comunista c'è il carattere in parte empirico e tattico di quella grande apertura alle autonomie e all'autorganizzazione, che appare più evidente nelle cose e nei fatti che nelle costruzioni intellettuali e nella carta scritta.

Nel caso specifico delle donne il femminismo viene in un certo senso assimilato ai miti nazionalisti dei popoli oppressi e guardato come il prodotto di un ritardo della coscienza, giustificato dall'esistenza di un'oppressione specifica, diversa da quella di classe: l'oppressione di genere o meglio l'oppressione di sesso, come si diceva fino a qualche anno fa, ponendo l'uomo come un avversario agli occhi delle donne copre la visuale e impedisce di vedere l'avversario effettivo.

Un po' per scherzo, un po' per farci capire continueremo con la metafora della finestra: quella della differenza di genere e della differenza di classe non sono due finestre diverse, due angoli di visuale complementari, due tipi di relazioni che si intersecano, ma la prima è una costruzione o per meglio dire le macerie ingombranti di una costruzione che coprono la visuale.

L'emarginazione progressiva dei bisogni delle donne da un movimento operaio che con Engels, Bebel, i primi anni di vita della Terza Internazionale aveva acquisito elementi importanti di comprensione, pur senza capire, spiega a sufficienza perché il movimento delle donne degli anni Settanta trovi inizialmente nella

sinistra incomprensione, ostilità e beffa. Alcune di noi ricordano le cariche di Lotta Continua e dell'Autonomia e quelle dei servizi d'ordine del sindacato e del Pci ai cortei di donne, anche se l'atteggiamento muterà rapidamente per la forza di pressione esercitata dalle centinaia di migliaia di donne che scesero in piazza nel corso degli anni Settanta.

3.3 L'autonomia e la ricostruzione del movimento delle donne

3.3 Del femminismo dobbiamo fare nostra in primo luogo l'autonomia, ma l'autonomia può facilmente tornare ad essere marginalità e ghetto femminile, se non si sa con precisione che cosa farsene.

Nello specifico della politica autonomia vuol dire fare da sé, prendersi cura da sé dei propri bisogni e dei propri progetti e per il partito in cui abbiamo scelto di lavorare, per la *cosa* che ci siamo proposte di rifondare, fare da sé vuol dire costruire una componente femminile solidale e organizzata del partito, del movimento operaio che vogliamo ricostruire, del sindacato che dovremmo a sua volta rifondare, del blocco sociale di opposizione che dovrebbe essere ricostruito e riorganizzato.

Se non ragioniamo più in termini di conflitto di classe e di comunismo come significato che mantenga almeno l'ombra del significante, allora questo discorso non vale; ne valgono altri, magari anche stimolanti, interessanti ma in ogni modo non pertinenti.

Fare da sé vuol dire, in ultima analisi, ricostruire un movimento delle donne o almeno porsi l'obiettivo di ricostruire un movimento delle donne. Rispetto a quello degli anni Settanta, che fu una nebulosa indistinta priva di strutture organizzative e anche per questo si dissolse rapidamente, il movimento a cui pensiamo avrebbe il vantaggio di fruire dei canali dei partiti e dei sindacati, ma dovrebbe crearsene anche di proprie, magari strutture di *campagna*, come nei paesi anglosassoni in cui donne di diverse provenienze politiche e professionali convergono su un obiettivo e su quello restano organizzate, finché non sia stato ottenuto.

L'organizzazione per campagne è probabilmente la migliore strutturazione possibile dell'aspetto interclassista del femminismo, poiché il tentativo di costruire organizzazioni delle donne in quanto tali, che ha talvolta registrato straordinari successi iniziali, si è poi infranto contro le profonde diversità tra le donne, che sono in primo luogo differenze di classe, ma anche di cultura, di convinzioni, di esigenze personali.

Un soggetto femminile nel partito non deve servire, a nostro avviso, a inserire nei progetti di tesi formule generiche di cui la maggioranza delle compagne non può cogliere il senso, prima di tutto perché non c'è stata in Rifondazione alcuna discussione degna di questo nome, che si proponesse cioè di coinvolgere il numero maggiore di donne militanti, iscritte, dirigenti, simpatizzanti del partito o compagne di strada.

Il soggetto femminile di Rifondazione, di cui parla l'articolo 17, dovrebbe elaborare un progetto di difesa delle condizioni di vita e dei bisogni delle donne e precisare gli strumenti, i discorsi, i tempi, i modi, i luoghi per realizzarlo.

Dovrebbe lavorare per una componente femminile nel sindacato strutturata e solidale e capace a sua volta di rivolgersi alle lavoratrici, organizzarle, mobilitarle, ottenere qualche vittoria; dovrebbe proporsi di costruire una componente femminile nel movimento degli studenti, per aggregazioni di donne sul territorio capaci di rivendicare e ottenere i servizi che mancano o quelli che si perdono ecc.

Il fare da sé delle donne può significare anche cominciare a porre seriamente la questione di un *agente contrattuale femminile* di cui da anni solo si parla e che vuol dire un sindacato delle donne non nel senso di un altro sindacato, anche se la cosa non può essere esclusa per principio, ma nel senso di una parte del sindacato composta di donne, che discute, organizza, contratta per le donne.

È questa, a nostro avviso, la prima, semplice, fondamentale lezione che noi donne comuniste abbiamo ricevuto dal femminismo e se l'avessimo compresa e detta nella sua semplicità, probabilmente oggi non saremmo così indietro nella costruzione di quel soggetto femminile che un articolo dello statuto, per quanto benvenuto e positivo, non costruisce da sé. E alle compagne che diffidano del femminismo, che dicono "il marxismo ci basta", avremmo potuto rispondere che c'è stato una volta un comunismo che non riteneva affatto scandalose anche le forme più radicali di autonomia.

Di queste compagne noi abbiamo l'elementare dovere e l'esigenza concreta di tenere conto non solo perché sono compagne e donne, ma anche perché rappresentano un campione di quella grandissima maggioranza di donne la cui coscienza di genere non è ancora approdata alla rivendicazione di autonomia.

3.4 Le relazioni di genere nella crisi

3.4 Qualsiasi progetto sulle donne non può prescindere da un tentativo di comprendere a quale punto siano le relazioni di genere e quali possano essere le loro prospettive future. Questo tentativo appare più urgente, se si tiene conto che ogni epoca di transizione, di crisi, di svolta c'è anche una contemporanea ridefinizione delle relazioni di genere.

Non solo le rivoluzioni e le guerre, ma anche fenomeni culturali di grande rilevanza o trasformazioni sociali per cui vecchie classi muoiono e nuove avanzano, cambi di regime ecc. hanno spesso mutato in maniera significativa i rapporti tra donne e uomini.

Gli elementi che potrebbero determinare un sensibile arretramento della condizione femminile nei paesi a tardocapitalismo sono numerosi ed evidenti, anche se non siamo in grado di dire in quale misura ciascuno abbia già operato, cosa che richiederebbe una raccolta di dati e un'indagine specifica che non abbiamo ancora fatto, ma che abbiamo intenzione di fare.

La crisi del welfare, la fluidificazione della forza-lavoro per il venir meno di garanzie e argini, la crisi del

vecchio personale politico, la scomparsa del marxismo dalla cultura accademica, la metamorfosi del femminismo ecc. potrebbero rappresentare un cocktail letale nei prossimi anni, malgrado il permanere di elementi che continuano ad agire in senso inverso.

Negli ultimi decenni lo sviluppo dei servizi che socializzano i tradizionali compiti di cura femminili ha garantito sbocchi occupazionali alle donne, determinando contemporaneamente una rilevante crescita dell'occupazione femminile e una possibilità, sia pure solo parziale, di appoggiare a strutture pubbliche o semipubbliche, il lavoro di gestione del nucleo familiare.

L'occupazione femminile nei settori dell'istruzione, della sanità, dell'assistenza ecc. ha rappresentato un nucleo strutturale solido e meno esposto alle alterne vicende del mercato e ha consentito una crescita complessiva del ruolo sociale delle donne con una transizione meno traumatica dai compiti privati a quelli pubblici.

La crisi del welfare non è evidentemente cosa di oggi: già nel corso degli anni Ottanta negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, in Belgio, in Danimarca e in misura diversa in tutti i paesi dell'Europa occidentale pezzi consistenti di servizi e occupazione femminile stabile sono stati smantellati con un'operazione iniziale di ridimensionamento che appare oggi, invece, un'operazione di stravolgimento della posizione della forza-lavoro femminile. Il ridimensionamento delle strutture del welfare e la tendenza a sostituire il pubblico con il privato si cumulano a loro volta ad una situazione in cui la recuperata libertà padronale nell'uso della forza-lavoro automaticamente, cioè per il solo effetto dei meccanismi economici e senza volontà discriminatorie che sono invece evidenti a livello politico, emargina le donne perché esse da una parte si prestano meno ad un uso totale, dall'altro sono più disponibili ad un uso parziale e sottopagato.

In questo contesto di rapporti di forza sociali le misure di tutela del lavoro femminile, cioè i congedi di maternità, l'esonero dai turni di notte e dai lavori faticosi ecc. rischiano di diventare veri e propri boomerang perché semplicemente disincentivano l'assunzione di donne. Questo potenziale di disincentivazione esiste anche in situazioni normali, se non c'è un'adeguata pressione sindacale o forme di assunzione che non consentano di discriminare le donne. È noto che numerose ditte cestinano tutte le domande di lavoro provenienti da donne e per il solo fatto che provengono da donne. Di questa discriminazione sistematica non vengono mai rivelate le ragioni reali e le donne discriminate possono credere di essere state messe da parte con altre e altri per ragioni che non hanno nulla a che fare con il loro sesso.

È in situazioni del genere che le donne accettano di perdere i congedi di maternità, si piegano ai turni di notte e ai lavori pesanti. E non perché siano vittime dell'ideologia dell'uguaglianza o vogliano imitare gli uomini ma solo perché l'alternativa è l'esclusione, la segregazione, la dipendenza materiale e morale.

E per quel che riguarda il sindacato l'accettazione dei turni di notte o della drastica riduzione dei congedi di maternità non deriva dal fatto che "gli uomini non vogliono riconoscere la differenza", ma da quello ben più concreto che i sindacalisti non vogliono fare il loro mestiere di sindacalisti e teorizzano e praticano la linea del male minore che per effetti cumulativi diventa con il tempo inevitabilmente la linea del male maggiore.

La natura del fenomeno di fronte al quale ci troviamo non è tuttavia quella di una frana occupazionale; al contrario, almeno fino al 1992, l'occupazione femminile è cresciuta più di quella maschile, ma la grande maggioranza dei posti che si sono creati negli anni a cui le statistiche si riferiscono sono posti a part-time. Questo vuol dire che il lavoro delle donne tende a diventare più precario e marginale, ma vuol dire anche che le cose potrebbero peggiorare in futuro per motivi più immediatamente politici.

Gli effetti della stagnazione economica, dei processi di ristrutturazione e della sconfitta delle classi subalterne vanno letti anche nella filigrana dei cambiamenti politici e culturali.

In fasi come l'attuale, la cristallizzazione di un'identità di genere maschile aggressiva diventa facilmente uno dei propellenti dell'ascesa di un personale politico avventurista e disposto a raccogliere i peggiori umori popolari.

L'esaltazione degli organi sessuali maschili che è parte integrante del linguaggio della Lega, e ora anche dei berlusconiani, deve essere compresa nel suo valore simbolico. La coincidenza tra crisi, ristrutturazione, declino dell'identità di classe, crisi delle strutture organizzative e della cultura della sinistra (assai più gravi di quella della sua rappresentanza parlamentare) riaggregano settori popolari sotto altre identità e appartenenze inevitabilmente aggressive, appunto per la dimensione e la qualità della crisi.

Misoginia, razzismo, ostilità per culture e modi di vita diversi, paura per il futuro, difficoltà a comprendere il senso degli eventi politici e sociali si coagulano in un grumo nero, che è la materia di cui sono fatte le fortune fasciste e leghiste, l'ascesa delle destre vecchie e nuove nell'Europa occidentale e orientale.

L'ascesa di forze di destra, la pressione di istituzioni conservatrici come la Chiesa cattolica, di cui qualsiasi governo potrebbe ritenere utile garantirsi la benevolenza in momenti di acuta crisi politica, aggiungerebbero all'automaticità dei meccanismi emarginanti (ma anche questi meccanismi poi non sono proprio del tutto automatici) ciò che noi siamo abituate a chiamare attacco, cioè una volontà di discriminare, un progetto per bloccare in qualche modo la rincorsa con cui le donne, in Italia nell'ultimo ventennio, hanno tentato di recuperare lo svantaggio occupazionale. Per non parlare dell'aborto che è una delle conquiste più precarie, mai accettate fino in fondo, più scandalose per il potere di decisione che concede alle donne.

L'ideologia della destra non è molto dissimile da quella tradizionale, malgrado gli obbligati mutamenti di forma. È un'ideologia tessuta di fili di uguaglianza e di differenza o per meglio dire di perversioni dell'una e dell'altra, anche se la destra estrema è per cultura profondamente differenzialista. Per la maggioranza delle donne si auspica il ruolo di madre, la cura dei figli, un lavoro compatibile con i propri doveri ripro-

duttivi purché non in concorrenza con gli uomini che sono primi per diritto naturale; per una minoranza di donne più intraprendenti le porte sono anche aperte purché accettino di essere uguali, non nel senso dell'égalité, ma nel senso dell'uguaglianza repressiva, cioè uguali nel senso di stesse-medesime.

Quanto all'estrema destra essa tende in genere a sviluppare una propria mitologia che ha nella cultura tedesca dei primi del XIX secolo o per meglio dire in cascami rielaborati di quella cultura il suo luogo ideale. Modello delle relazioni di genere sono metafisica e cosmogonia estremo-orientali (l'uomo-sole/la donna-luna, per intenderci) che simboleggiano la fissità, l'immutabilità, l'eternità della differenza.

In questo contesto inquietante unico elemento di resistenza effettiva è la coscienza di genere delle donne che è notevolmente cresciuta per effetto dei fenomeni sociali, politici e culturali degli ultimi trenta-trentacinque anni. L'aspirazione delle donne ad uscire dal ghetto è stata, del resto, così forte anche in passato da riuscire a passare anche attraverso le maglie del paternalismo fascista, che alla fine fallì anche nel suo proposito di ricondurre le donne a casa.

Ma bisogna intenderci sul senso della formula *coscienza di genere*, troppo simile a quella di *coscienza di classe* da cui invece è sensibilmente diversa.

La coscienza di genere — di cui come tutte le coscienze c'è una stratificazione di livelli diversi — è la consapevolezza che le donne hanno dei propri diritti, della propria autonomia, della propria dignità.

Da questo punto di vista le donne che hanno adesso tra i quindici e i trent'anni hanno ricevuto dalla società un'immagine della femminilità migliore, più dignitosa e meno subalterna di quella ricevuta da donne di altre generazioni. Hanno cioè ereditato un più alto livello di coscienza di genere per genealogia femminile, per la rivolta delle loro madri, delle loro nonne e delle loro bisnonne. È carentissima invece, perché non è cosa che possa essere ereditata, la coscienza come consapevolezza storico-politica delle relazioni di genere, della loro dinamica, dei mezzi e dei punti di riferimento che hanno consentito il tratto di liberazione finora percorso. E, cosa a nostro avviso più insidiosa, la nuova generazione ha perso il senso dell'esistenza di un'oppressione proprio perché essa è oggi meno evidente, più mistificata, riverniciata di un femminismo facile che civetta indifferentemente con l'uguaglianza e con la differenza.

Alle ragazze, alle giovani donne, il femminismo diviso tra l'aggressività vacua del *post* e la resistenza inefficace del *vetero* non offre una sponda. C'è anzi una sfasatura alla rovescia tra il genere femminile e quelle che dovrebbero essere le sue intellettuali organiche, perché il primo ancora contiene dentro di sé gli effetti di una lunga fase di ascesa e di radicalità; le seconde, che da intellettuali più rapidamente registrano le variazioni del contesto sociale e culturale, hanno incorporato nei loro discorsi la crisi prima e la sconfitta poi della più grande speranza di liberazione che l'umanità abbia mai concepito, cioè del marxismo.

Noi non facciamo previsioni catastrofiche e iettatorie sul futuro del genere femminile. Diciamo solo due cose: prima di tutto questa crisi ridefinirà necessariamente le relazioni di genere, i rapporti tra donne e uomini; in secondo luogo c'è una coincidenza di elementi che a questa ridefinizione potrebbe dare il carattere di una vera e propria sconfitta femminile. E ne aggiungiamo una terza: quando qualcuno ci dichiara guerra, alla guerra volenti o nolenti bisogna andare e l'unico, effettivo problema è quello dell'armamento. Ci dispiace per le donne che non amano l'uso di metafore belliche, ma le cose è sempre più utile chiamarle con il loro nome.

3.5 Due progetti diversi, due logiche diverse

3.5 Con quali armi, compagne, andremo alla guerra?

Noi vediamo in primo luogo l'esigenza di un progetto, l'individuazione di misure capaci di difendere e anche far avanzare il ruolo sociale, l'immagine, la dignità, la libertà, le conquiste delle donne. Vogliamo dire che un progetto è indispensabile, al di là della stessa possibilità concreta di realizzarlo, perché anche rivendicazioni e lotte parziali hanno bisogno di un punto di riferimento.

Ora noi vediamo due possibilità e due logiche con cui affrontare la questione del progetto.

La prima possibilità tiene conto della differenza, ma non la assume come mero dato di fatto, cerca cioè di superare gli aspetti di oppressione contenuti nella differenza. La seconda tiene conto della differenza e la assume politicamente come dato di fatto, non distingue cioè tra diversità e oppressione.

La prima logica, che è il prodotto della lunga collaborazione ideale (ma anche pratica) tra marxismo e femminismo propone la riduzione dell'orario di lavoro per l'occupazione e per una diversa qualità della vita, il salario minimo garantito per le donne e per gli uomini, una riforma del collocamento e delle regole dell'assunzione che impediscano la discriminazione della forza-lavoro femminile, congedi di maternità adeguatamente lunghi ma con la possibilità che anche gli uomini si occupino della prole che hanno contribuito a mettere al mondo, la creazione di occupazione in settori che rispondono a bisogni sociali e verso i quali le donne tradizionalmente si indirizzano ecc.

La seconda logica, che è quella differenzialista costruisce un altro progetto: propone il salario alle casalinghe, la flessibilità degli orari di lavoro femminili perché le donne possano contemporaneamente lavorare e prendersi cura della famiglia, sbocchi occupazionali specifici per le donne (vedi Lidia Menapace *L'economia politica della differenza sessuale*), leggi di matrilinearità che attribuiscano alla madre tutta la responsabilità delle figlie e dei figli con il sostegno della società (vedi Luce Irigaray *Le temps de la différence*).

Di questo secondo progetto si può dire che è meno ideologico e più realista perché prende atto che le donne preferiscono la casa e la famiglia ad un lavoro faticoso e subalterno, che in maggioranza scelgono (se appena possono) un lavoro analogo a

quello a cui sono state addestrate nella vita privata, che inevitabilmente si destreggiano tra una funzione e l'altra.

Noi vogliamo spiegare invece che non lo condividiamo, non solo perché congela la donna nel suo ruolo tradizionale, ma anche perché gli manca proprio il pregio che a prima vista saremmo portate ad attribuirgli.

Il salario di casalinga per esempio non sarebbe sostenuto da alcuna forza strutturale femminile, perché ciascuna donna nella propria casa, cioè una donna + una donna + una donna... non costituisce soggetto femminile. Il salario di casalinga può servire al massimo in una fase di transizione ad un governo di destra per riportare le donne occupate al focolare, ma difficilmente potrebbe consolidarsi, una volta svolto il suo ruolo. Oppure sarebbe una conquista dei lavoratori uomini, un aumento di salario che nessun soggetto politico e sindacale femminile potrebbe gestire.

Anche la richiesta di sbocchi occupazionali specifici per le donne, è di rara astrattezza e pericolosità sociale. Una configurazione specifica dell'occupazione si realizza nei fatti e non è ben chiaro se questo avviene per scelta delle donne o perché certi sbocchi occupazionali hanno rappresentato i punti di minor resistenza, cioè perché la società è stata nel complesso meno chiusa a questo tipo di occupazione femminile. In una certa fase del XIX secolo, per esempio, il mestiere di istitutrice è stato lo sbocco obbligato delle donne in cerca di libertà. Si possono però nutrire seri dubbi sul fatto che tutte le donne che si facevano istitutrici provassero una irrefrenabile vocazione nei confronti del loro ruolo.

Comunque stiano le cose, questa configurazione specifica si realizza spontaneamente. Quale senso avrebbe anche rivendicarla, se non quello di una domanda un po' demente di segregazione? Se le donne rivendicassero infatti sbocchi specifici, come farebbero poi a pretendere anche l'accesso ai ruoli a maggioranza maschile o che gli uomini a loro volta (e in questo caso con diritto) considerassero proprio degli uomini, specifici degli uomini? Oppure dobbiamo dire che le donne non sono adatte a condurre il tram o a fare ricerche di fisica nucleare?

Ora — sia chiaro — un progetto politico differenzialista non lo ha elaborato mai nessuna. In un certo senso è una contraddizione in termini, poiché nella lingua che il differenzialismo parla non esiste il nome progetto. Ed è per questo che tutte le volte di soggetto, soggettività ecc. automaticamente se ne fuoriesce e altri linguaggi, altro lessico tendono a sostituirsi a quelli postfemministi.

Tuttavia non solo questi obiettivi sono stati tutti elaborati dal differenzialismo degli anni Settanta e Ottanta, ma essi hanno una logica complessiva che li unifica, rappresentano un altro progetto sul futuro delle donne.

Noi, lo abbiamo già detto, siamo per il primo progetto, non necessariamente per ciascuno degli obiettivi a cui abbiamo accennato e necessariamente per altri a cui non abbiamo pensato, ma per quella logica, per quella impostazione complessiva, per quel modo di essere comuniste e femministe.

Quale che sia la logica che la maggioranza delle compagne vorrà dargli, non possiamo rimandare ancora a lungo la discussione di un progetto delle donne di Rifondazione comunista, se vogliamo essere componente femminile sì, ma di un partito politico.

3.6 Riorganizzare i luoghi dell'aggregazione e del conflitto

3.6 Elaborare un progetto può ridursi ad una semplice esercitazione letteraria, se non si risolve per le lavoratrici lo stesso problema ancora irrisolto per i lavoratori.

Quali forze organizzate porteranno avanti anche solo un frammento, un brandello, un'ombra del progetto che le donne di Rifondazione comunista dovrebbero costruire per se stesse e per le altre donne?

La questione della ricostruzione dei luoghi dell'aggregazione e del conflitto resta infatti del tutto irrisolta per le lavoratrici come per i lavoratori, che in questo momento sono di fatto privi dell'organizzazione di elementare difesa delle loro condizioni di vita, cioè di un altro sindacato che faccia il suo mestiere di sindacato.

Costruire un Forum, dei Luoghi o altra cosa che si autodefinisca soggetto femminile è importante, ma è solo un indispensabile antefatto, una condizione necessaria e non sufficiente: un'aggregazione di donne che in tempi stretti non si metta nell'ottica di affrontare contestualmente discussione, elaborazione almeno di parti di un progetto e luoghi più ampi di aggregazione e di conflitto è nei fatti una costruzione autoreferenziale che si allena a scavare buche e poi di nuovo a riempirle.

Vogliamo fare l'esempio di qualcosa che potrebbe essere fatta. La questione della riduzione dell'orario di lavoro è in questa fase di vitale importanza e su questo per fortuna siamo tutte d'accordo. Non ha però alcun senso continuare a parlarne, se non si fa qualcosa adesso (ed è già molto tardi) che i licenziamenti e le ristrutturazioni stanno smantellando le ultime roccaforti operaie e ridefinendo rapporti di forza sociali e di genere.

La logica della riduzione d'orario delle donne del Pds ci sembra uguale, come un uovo ad un uovo, a quella degli uomini del Pds. Si elaborano proposte condite di salse ideologiche più o meno gustose, ma si prevedono ritmi di marcia durante i quali il padronato avrà tutto il tempo di ridurre in poltiglia la forza-lavoro femminile e maschile.

Proprio dal punto di vista dell'occupazione, dei rapporti di forza sociali e di genere, una riduzione d'orario troppo tardiva sarebbe del tutto inutile. Ammesso e non concesso che, dopo una sconfitta come quella che si configura, restino poi le forze per ottenere una riduzione d'orario.

Le donne di Rifondazione devono raccogliere le loro sparse membra: c'è un'attività delle compagne parlamentari che ha una scarsa eco nel partito, ma a cui pure si potrebbe fare riferimento; ci sono compagne nel sindacato un po' a tutti i livelli; ci sono compagne lavoratrici che rischiano il posto o che schiumano di rabbia per lo stato delle cose sui luoghi di lavoro...

Perché su una proposta di legge

per la riduzione d'orario (e magari anche per il blocco dei licenziamenti) non si cominciano a raccogliere firme come forma di riaggregazione e di agitazione? Perché non si tenta di scavalcare la componente sindacale maschile per un'azione efficace in difesa delle lavoratrici, se è vero che ci preoccupiamo del genere femminile?

3.7 Qualcuna delle cose che potremmo fare...

3.7 Le donne di un partito più proiettato verso l'esterno di quanto lo sia in questo momento Rifondazione comunista potrebbero fare piani molto articolati di rapporti con le donne, poiché anche cose più modeste di quelle a cui abbiamo accennato nei punti precedenti, hanno un senso, creano ascolto, risvegliano sensibilità e attenzione.

Non intendiamo fare un elenco di desideri e possibilità astratte, ma anche in questo caso rendere evidente una logica. Si possono creare nei quartieri e nelle zone aggregazioni di donne sulla questione dei servizi e sviluppare contemporaneamente una polemica sull'ideologia del liberismo, della privatizzazione, dell'antiassistenzialismo ecc. che è la bandiera della nuova destra ma che passa nei fatti anche senza destra, perché è l'espressione di un'esigenza del profitto. Ci si può rivolgere alle insegnanti con dispense di letteratura femminile, perché abbiamo verificato che alcune sarebbero disposte ad inserire autrici nei programmi di letteratura, ma non sanno da dove cominciare. E con le insegnanti mettere all'ordine del giorno la difesa del posto di lavoro, il taglio delle classi, iniziative in grado di scavalcare un sindacato fantasma, che in questo settore ha una tradizione di latitanza più lunga che in altri. Si possono prendere iniziative di solidarietà con donne immigrate, fare manifestazioni contro la guerra, aprire una campagna di tesseramento femminile, legata al tema degli sbocchi occupazionali o ad altri temi. Si possono fare iniziative perché strade o scuole prendano nomi di donne (a Milano per esempio esiste un solo luogo che porti il nome di Melanie Klein). Si può mettere all'ordine del giorno la questione del taglio alla spesa sulla prevenzione dei tumori femminili, che sono di nuovo aumentati negli ultimi anni per la difficoltà maggiore di eseguire i controlli. Si possono fare campagne elettorali di sostegno a donne del forum all'elettorato femminile, il patto di un impegno su temi precisi e di un'informazione costante sull'attività delle eventuali elette.

Si può, anzi ci si deve misurare con la questione della violenza sessuale e i fatti atroci della ex-Jugoslavia dovrebbero consentire di superare vecchie polemiche. Se gli stupri sono in quel contesto crimini di guerra, in altri sono crimini di pace, che vanno perseguiti con la medesima logica di ogni crimine, anche se l'aspetto repressivo non esaurisce le risposte possibili e non in tutti i contesti si presta ad essere l'obiettivo di un'iniziativa politica. Ad un governo di destra, per esempio, non chiederemmo alcuna legislazione repressiva.

Alcune di queste cose sono state naturalmente già fatte, ma in maniera occasionale e frammentaria. Non esiste un'iniziativa programmata, sistematica, centralizzata quel tanto indispensabile ad ogni iniziativa di donne e di uomini.

3.8 L'Ego maschile

3.8 Le questioni sollevate dal tema della differenza di genere devono essere inserite nel progetto di costruzione di un soggetto femminile per due aspetti della politica delle donne: il cosiddetto *modo di fare politica*, una questione che si era già posta nel femminismo italiano degli anni settanta (a suo modo differenzialista, come abbiamo già spiegato) e che è stata ripresa da un recente testo delle donne del Centro differenza/comunismo; la differenza di genere come terreno di ricerca e non come schema ideologico all'interno del quale incastrare ogni bisogno e ogni domanda femminile. Di questi due aspetti parliamo ai punti 3.8 e 3.9.

La questione del *modo di fare politica* si è già bruciata negli anni Settanta, anche per la tendenza alla banalizzazione (talvolta grottesca) di un problema di cui invece deve essere compresa a fondo la natura. Nello stesso modo rischia di bruciarsi o di essere del tutto ignorata la riproposizione attuale, soprattutto se la critica all'aggressività viene poi da donne capaci poi di sfoderarne una delle dimensioni di una montagna. Non si tratta di contraddizione ma solo di limiti di comprensione della cosa di cui si parla.

Un soggetto femminile utilizza un modo diverso di fare politica come arma di lotta della politica del genere. Dovendo infatti sottoporre a critica stringente gli atteggiamenti maschili in cui si concretizza l'aspetto psicologico dell'oppressione, che è fondamentale quando i diritti siano stati in astratto acquisiti, non può poi riproporli, se vuole avere un minimo di credibilità. Strumenti dell'oppressione femminile sono stati la tendenza a guardare alle relazioni umane in termini di superiorità/inferiorità, la discriminazione, la svalorizzazione di ciò che non fa parte del proprio sistema di valori e di certezze ecc. Ma al di là di questi aspetti, che anche gli uomini della sinistra almeno in astratto respingono, la critica femminile e femminista si indirizza oggi verso uno sforzo di liberazione delle donne e della società dell'*Ego maschile*, che qualcuno chiama Ego occidentale e che bisognerebbe chiamare con entrambi gli aggettivi.

Nella politica le manifestazioni dell'Ego maschile sono culturalmente specifiche, perché se a destra si concretizzano rozzamente nel culto del pene e delle palle, nelle organizzazioni cattoliche come paternalismo, nella sinistra si intellettualizzano, pur manifestandosi anche nelle due forme precedenti, come ciascuna nelle forme prevalenti si accompagna alle altre due.

Ecco alcune manifestazioni dell'Ego maschile di sinistra.

Quando qualcuno vi costringe a lunghissime e inutili discussioni, senza implicazioni pratiche, solo per dimostrarvi che lui ha ragione e voi torto: bene, quello è l'Ego maschile. Quando qualcuno straripa di sé,

continuamente interviene, afferma la sua presenza, dice la sua in ogni occasione: bene, quello è l'Ego maschile. Quando qualcuno non vi ascolta e se ne frega di quello che dite, resta chiuso nella sua convinzione, non si cura di capire il vostro punto di vista: bene, quello è l'Ego maschile.

Ora, noi non sosteniamo che questi atteggiamenti non possano essere anche delle donne, diciamo invece due cose: prima di tutto che nelle donne sono in genere meno frequenti; in secondo luogo che, se questi atteggiamenti dominano, le donne, proprio perché ne sono meno capaci, sono messe continuamente in condizioni di inferiorità. Le nostre affermazioni non si fondano — sia chiaro — su osservazioni empiriche: studi femministi sulle differenze di linguaggio tra donne e uomini, concludono tra l'altro che più del 90% delle sovrapposizioni di discorso sono fatte da uomini.

Ci troviamo in realtà di fronte ad una contraddizione: mentre le singole donne per affermarsi hanno bisogno di tenere testa all'Ego maschile o imitandolo o rendendo ipertrofica la parte del femminile che contiene a sua volta l'aggressività, la prevaricazione e la "volontà di potenza", l'insieme delle donne, se accetta questo livello di scontro, accetta di giocare una partita necessariamente perdente.

L'Ego maschile va perciò sottoposto a critica in primo luogo da un punto di vista intellettuale con un moderato e saggio uso della psicoanalisi nell'elaborazione teorica; in secondo luogo va messo in difficoltà con l'arma dell'ironia nella pratica politica.

Rapporti più cordiali tra donne, la pratica dell'ascolto, la sorellanza, la correttezza nella polemica non sono l'espressione di una differenza psicologica, per cui gli uomini sono cattivi e aggressivi e le donne buone e pacifiche, sono una strategia politica, una tattica della politica di genere. Noi siamo nella sostanza contrarie all'idea di valori femminili diversi da affermare, sia chiaro. Le cosiddette caratteristiche femminili, come quelle maschili naturalmente, sono in parte da superare poiché sono entrambe il prodotto di una relazione di oppressione che ha pervertito entrambi i poli della relazione. Crediamo invece alle differenze che si creano nel percorso di liberazione, alle differenze di soggettività politica.

3.9 Per la costruzione di una teoria della differenza di genere

3.9 Il secondo aspetto del nostro progetto legato al dibattito sulla differenza di genere è l'adozione, appunto, della differenza di genere come oggetto di ricerca. Questa ricerca deve svolgersi, naturalmente, sui terreni più prossimi alla politica: la sociologia, la storia, il diritto, la comunicazione ecc. ma evidentemente ha qualcosa a che fare anche con la psicoanalisi, l'antropologia e la filosofia perché non ha senso discutere se adottare o meno un linguaggio, che in quei saperi ha le sue radici e non avere alcuna idea su ciò a cui si aderisce o che si rifiuta.

Ma non si tratta solo di questo. L'attuale discussione nella sinistra dimostra che la ricerca politica può venire totalmente stravolta, se la bussola filosofica che orienta la ricerca è la differenza. Nel dibattito sul diritto, per esempio, la questione dei riferimenti culturali è fondamentale per dire se i diritti sessuati sono una concretizzazione dell'*égalité* o la sua negazione. Le implicazioni sono notevolissime sul piano teorico, ma sul più lungo periodo anche su quello pratico poiché i linguaggi hanno sempre esercitato una forte pressione sui fatti e sulle dinamiche.

Frammenti di discussioni su un'ipotesi di ricerca

Abbiamo discusso sul lavoro di ricerca dei Quaderni Viola come se fossimo certe di poter pubblicare cento numeri ancora, mentre non sappiamo nemmeno se avremo il danaro e la forza per pubblicare il terzo e il quarto.

Quello che brevemente esporremo è un progetto a tre eventuali sbocchi: potrebbe essere (con tutte le modifiche del caso) il progetto di ricerca di cui si fa carico il forum per diventare ciò che dovrebbe essere, cioè il primo nucleo per la costruzione di un soggetto femminile in Rifondazione comunista; potrebbe essere il progetto solo di un nucleo di compagne che partecipano al forum, ma hanno poi momenti propri di discussione e di ricerca; potrebbe essere un progetto non realizzato, destinato a restare come l'ennesimo documento di un testo di storia controfattuale sulle cose che avrebbero potuto essere fatte e non sono state fatte.

A noi piacerebbe realizzare il primo, ci conteremmo anche del secondo, non escludiamo per scaramanzia di avere elaborato il terzo.

Questo progetto è fondato su alcuni criteri, che esporremo brevemente di seguito.

Il primo è che il processo di rifondazione comunista non può essere subalterno, né da parte maschile né da parte femminile, ad alcun discorso, ad alcun linguaggio, mito, teoria, progetto ecc. nato fuori dal proprio corpo. Questo non vuol dire che non possa fare propri discorsi, linguaggi ecc. nati altrove: in altra parte di questo quaderno abbiamo scritto che le comuniste devono fare proprio il femminismo, nato e vissuto con altra ottica e altri propositi. Vuole dire solo che non può essere subalterno, che altri progetti e altri discorsi deve acquisirli con cognizione di causa, mangiando le parti buone e lasciando ad altre e ad altri le bucce, i noccioli e le spine. C'è una contraddizione pericolosa, che vogliamo segnalare, tra l'ampiezza e la profondità del dibattito internazionale sulla differenza di genere e ciò che giunge a Rifondazione sotto forma di cascami ideologici, di teorizzazioni bislacche e di verbosità inutile.

Rifondazione deve avere invece una sua produzione, una sua discussione, un suo modo di guardare alla differenza di genere all'altezza di altri contributi e ha le forze di intelligenza femminile per farlo.

Il secondo criterio è che le compagne che desiderano costruire un soggetto politico femminile non sono obbligate per questo a sapere di psicoanalisi, di antropologia e di filosofia, ma di politica che è il terreno di pratica e di conoscenza specifico con i suoi mezzi e i suoi contenuti specifici.

Tuttavia non è possibile in questa ricerca ignorare né la psicoanalisi, né l'antropologia, né la filosofia perché di questi elementi è costituito il composto che ci viene offerto in pasto dal femminismo e dal postfemminismo e, se dobbiamo mangiare, è bene che sappiamo prima che cosa ci infiliamo nella budella e infiliamo nel nostro progetto di rifondazione. Del resto il "pensiero della differenza", a cui in modi tra loro diversi aderisce parte delle compagne che in Rifondazione si pone in un'ottica femminista, è un discorso psicoanalitico e filosofico o almeno costruito con i linguaggi della psicoanalisi e della filosofia.

Ora noi vogliamo spiegare per quali ragioni divergiamo non da questa o quella proposta, non da questo o quel discorso, ma proprio dalla filosofia o per essere più precise dall'ideologia, dal mito, dalla visione del mondo o come ciascuna preferisce chiamare la versione italiana del postfemminismo. Esiste anche una seconda ragione che indirizza la nostra ricerca non soprattutto, ma anche *in quella direzione: una teoria della differenza di genere non si costruisce senza una buona dose di antropologia e di psicoanalisi e non è in grado di orientare l'analisi delle relazioni umane, se non diventa in qualche modo filosofia.*

Il terzo criterio è che, poiché psicoanaliste e antropologhe non siamo (anche se ci avvaliamo del contributo di donne che psicoanaliste e antropologhe invece sono) per la psicoanalisi e per l'antropologia ci limiteremo a riferire dello stato della discussione, delle diverse ipotesi e delle implicazioni che l'accettazione di una tesi o di un'altra comporta.

*Per la filosofia invece stiamo preparando un quaderno di replica all'*Ordine simbolico della madre, Nonostante Platone *e i saggi più significativi di* Diotima *e di proposta di altri linguaggi filosofici da comprendere ed esplorare. Dovrebbe trattarsi del quarto quaderno, se ci sarà un quarto quaderno, naturalmente.*

L'ultimo criterio, infine, è che la nostra ricerca è del tutto aperta, anzi programmaticamente aperta, poiché ci unisce la convinzione che la svolta della differenza possa essere feconda, se è la strada per cui il femminismo esce dal mito e dagli schemi riduttivi, utili fino a ieri ma improponibili oggi.

Se la differenza diventa invece un nuovo mito e per giunta regressivo, le cose cambiano.

Considerare la ricerca del tutto aperta, registrarne i risultati più interessanti, contribuire a nostro modo sui terreni della politica, dell'economia, della sociologia, della storia (quelli che hanno più stretti legami con la nostra collocazione e i nostri obiettivi pratici) è l'unico modo serio per cominciare a costruire una teoria della differenza di genere.

A. Il dibattito antropologico

Proprio dall'antropologia vogliamo partire per spiegare quale differenza passa tra la costruzione di un mito e la costruzione di un progetto fondato anche su acquisizioni scientifiche.

Naturalmente ogni progetto ha una parte un po' mitica, fatta di attese e fantasie sul proprio futuro, che possono anche realizzarsi perché le donne e gli uomini non sono solo determinati, ma anche determinano la dinamica delle cose.

Femminismo e marxismo per lungo tempo si sono appoggiati ad un mito, quello del matriarcato, *che è servito come arma contro la tesi della naturale inferiorità delle donne, che sarebbe risultata evidente dalla loro sottomissione ininterrotta agli uomini.*

Il matriarcato è stato un'illusione progressiva, di cui oggi tuttavia non c'è più bisogno, perché è un'arringa difensiva che ha la stessa logica del pubblico ministero, ritiene cioè che la natura e la storia siano dominate da leggi identiche. Anche se l'umanizzazione coincidesse davvero con la sottomissione al padre della madre e della prole, come propone l'antropologa levistraussiana, questo solo fatto non rappresenterebbe alcuna ipoteca sul nostro futuro prima di tutto perché il conteso in cui l'oppressione si è determinata è radicalmente mutato; in secondo luogo perché abbiamo percorso un tratto di strada sufficientemente lungo per poter dire che la nostra condizione non era comunque immutabile ed eterna.

Il femminismo ha saputo servirsi anche della tesi del patriarcato originario, affermando la priorità della differenza-oppressione di genere sulle altre differenze-oppressioni poiché, essendo stata quella della di genere la prima, le altre ne sono in ultima analisi solo la metafora. Esistono poi numerose ipotesi intermedie, alcune delle quali forse più plausibili (ma potremmo ovviamente sbagliarci).

È evidente che le implicazioni per la costruzione di una teoria della differenza di genere sono diverse, secondo se si accetta una tesi oppure l'altra.

Una di quelle disponibili può anche essere accettata come ipotesi di lavoro, ma con la coscienza della sua incertezza e con un'adeguata attenzione a non farne diventare alcuna conseguenza meccanica. Per un quaderno sul dibattito antropologico, *i suoi effetti sul femminismo, le sue implicazioni su una lettura delle relazioni di genere abbiamo già una discreta quantità di materiale, ma ci sono altri argomenti su cui c'è maggiore urgenza di discutere e di scrivere. Potrebbe essere il sesto o il settimo quaderno, se ci saranno naturalmente un sesto e un settimo quaderno.*

La Dea-Madre: grande riproduttrice o grande produttrice?

La richiesta di sintetizzare in maniera semplice e semplificata il dibattito antropologico sulle origini del matriarcato, che mi è stata fatta, non tiene conto evidentemente della vastità e complessità del dibattito e anche della fase di crisi che l'antropologia, come del resto la psicoanalisi, attraversa.

Dirò brevemente che patriarcato e matriarcato sono concetti troppo rigidi e complessi e non si adattano alle società arcaiche. Cominciamo dal matriarcato: è ormai acquisito, e da molto tempo, che nessuna società conosciuta, nemmeno quella degli Irochesi di cui Morgan si servì per sostenere la sua tesi, è un matriarcato. Le società cosiddette matriarcali sono piuttosto società matrilineari, cioè società in cui gli uomini prendono nome, terre e altro dallo zio materno: si tratta di un'organizzazione sociale nel complesso meno sfavorevole alle donne, ma in cui il potere è comunque nelle mani degli uomini e gli uomini, come d'abitudine, si considerano superiori alle donne. La madre onnipotente del paleolitico, che mantiene gli uomini in stato di sostanziale subalternità è quindi un mito.

Ma bisogna fare attenzione perché le tesi sul matriarcato sono state spesso caricaturizzate e si è attribuito ai suoi sostenitori più di quanto essi avessero in realtà detto. Comunque la tesi del *diritto materno* e del carattere primitivo della maternità è stato ferocemente contestato e l'antropologia nel suo complesso ha affermato che l'umanità comincia con il potere del padre sulla madre e sulla prole. Ci sono stati studiosi come Tiger e Fox che hanno elaborato una vera e propria teoria della superiorità maschile, per esempio affermando che la caccia è all'origine dell'alleanza tra uomini perché avrebbe creato in loro una capacità di cooperazione e di solidarietà che le donne non hanno. Varrebbe la pena anche di leggere *Le paradigme perdu* di Morin, che contrappone l'uomo cacciatore ed esploratore, libero e abituato alla vita collettiva alla donna isolata, legata ai compiti di routine quotidiana e alla

cura dei figli, per cui la dominazione del primo sulla seconda è solo la logica conseguenza della differenza dei ruoli sessuali.

La tesi del patriarcato originario attribuisce alla famiglia la funzione di cellula originaria, che si apre poi alla società con l'esogamia, cioè con lo scambio di donne attraverso il quale gli uomini stabiliscono alleanze tra loro.

Quali implicazioni può avere l'adesione a questa tesi?

A me sembra che si stabilisce un nesso più stretto tra oppressione e corpo femminile: immobilizzate dalle gravidanze e dalla cura dei figli, le donne non avrebbero potuto esplorare il mondo e socializzare, restando in un certo senso meno umane, sviluppando cioè in misura minore le caratteristiche proprie della specie.

Ho molto semplificato questa tesi, ma se faremo il quaderno che abbiamo messo in programma citerò brani dei lavori, per esempio di Tiger, e si vedrà che non ho affatto estremizzato le posizioni.

Da qualche tempo c'è una riscossa del matriarcato. In realtà la tesi del matriarcato è insostenibile; si può invece efficacemente contestare almeno la parte più rigida e ideologica dell'antropologia levistraussiana. Ho detto "almeno", ma alcune donne hanno fatto molto di più, spiegando che tra i due sessi c'è stata a lungo una divisione di compiti e di poteri e che il patriarcato vero e proprio si manifesta solo alle soglie della storia. Il bandolo della matassa sono le Dee-Madri le cui immagini si moltiplicano e diventano sempre più autorevoli in una certa fase del neolitico. Ci sono studi che collegano il culto delle dee femminili ad una trasformazione radicale che avviene nell'economia: il passaggio dalla caccia-raccolta all'agricoltura-pastorizia.

La coincidenza tra i due fenomeni fa pensare che vi sia un legame tra il ruolo che la donna ha nell'agricoltura, che è tra l'altro un'invenzione femminile, e il sensibilissimo rafforzamento del culto delle Dee-Madri. Alle donne — tra parentesi — sono attribuite numerose invenzioni e scoperte: il giardinaggio, l'orticoltura, l'agricoltura, la tessitura, la ceramica, la lavorazione del cuoio ecc.

Nella società neolitica la madre dà la vita tre volte: la prima come madre biologica, riproduttrice; la seconda come produttrice dei principali generi alimentari; la terza dal punto di vista simbolico come divinità rigeneratrice, che può restituire la vita ai morti; Naturalmente questa coincidenza di fenomeni non è riscontrabile dappertutto, ma in un'area tra l'Indo e l'Egeo e in Europa orientale, che sono tuttavia zone molto significative per la civiltà occidentale.

La discussione sull'interpretazione da dare alla coincidenza tra culto delle dee-madri e ruolo femminile nell'agricoltura è complicata, perché di questo fatto si possono dare interpretazioni diverse. C'è chi dice che questa coincidenza non significa nulla, che le rappresentazioni sono comunque opera di uomini e che i culti, le credenze religiose non sono la realtà. E c'è chi invece fa notare che rappresentazioni, culti, credenze religiose sono stati sempre importanti segni del prestigio e del ruolo dei sessi.

La polemica più fondata mi sembra quella in cui le parti riconoscono il carattere significativo della coincidenza, ma si dividono sulla valutazione degli spazi conquistati dalle donne.

Si tratta di un semipatriarcato oppure in un certo periodo della preistoria c'è stato un equilibrio tra i sessi, una divisione di ruoli sociali e di poteri?

L'esistenza di questa fase di potere e prestigio delle donne, legata prima di tutto al ruolo sociale, produttivo e non solo riproduttivo, comunque interpretata, crea qualche difficoltà alla tesi della sottomissione permanente della donna. E indebolisce anche l'idea di una fase precedente di soggezione, perché è improbabile che una donna nelle condizioni di inferiorità e oppressione in cui viene immaginata, potesse poi assumere il ruolo simbolico assunto più tardi. Questa tesi è suffragata dal fatto che quando invece il patriarcato vero e duro si afferma il cambiamento simbolico è evidentissimo.

Le ragioni del passaggio al patriarcato assoluto potrebbero essere più d'una. Prima di tutto una dominanza maschile c'è sempre stata per ragioni di carattere biofisiologico legate al dimorfismo sessuale, poiché in società arcaiche la maggiore forza fisica dell'uomo è ovviamente molto importante.

In secondo luogo l'introduzione nell'agricoltura dell'aratro, che è un oggetto pesante e richiede la forza maschile, progressivamente toglie alle donne il loro ruolo sociale. Infine le guerre come manifestazioni collettive per la conquista delle terre e delle posizioni migliori, segnano definitivamente la supremazia degli uomini.

Non bisogna tuttavia sottovalutare il ruolo avuto dalla proprietà privata, che non è la causa dell'oppressione ma il principale movente di parte maschile a trasformare la dominanza parziale, il monopolio del potere politico, in patriarcato assoluto.

Matilde Montrasio
(testo registrato e riassunto)

B. Donne e psicoanalisi

Moltissime cose della svolta nel femminismo, sia nelle versioni che condividiamo sia in quelle da cui siamo lontanissime, diventano evidenti se ci si infila nella psicoanalisi e si tenta di comprendere il senso di una ricerca, cominciata da numerosi decenni e da papà Freud in persona, che sollecitò le psicoanaliste a indagare dove lui — uomo — non sarebbe mai stato in grado di arrivare. Ed è stato proprio il fondatore della psicoanalisi a parlare di una differenza di pensiero, legata alla differenza di sesso. Da quella sollecitazione e dalle immagini della differenza costruite da Freud hanno avuto inizio una discussione, una polemica, una ricerca che non sono ancora approdate ad alcuna certezza e sembrano non avere mai fine.

Christa Rode-Dachser, che insegna psicoanalisi a Francoforte, ha spiegato in modo particolarmente chiaro la situazione in cui si trovano le donne che si dedicano alla ricerca psicoanalitica in cui tutte le possibili immagini della femminilità sono fortemente svolazzanti.

Il problema sembra essere quello di una rappresentazione della differenza, del percorso dalla bambina alla donna, che non invalidi le basi stesse della psicoanalisi e contemporaneamente non rappresenti le donne come persone a cui manca qualcosa, con minori capacità di sublimazione, mute e prive di accesso al simbolico, capaci di creare solo con il corpo e non con il pensiero ecc.

Il carattere decisamente misogino di certe affermazioni del "pensiero della differenza" è legato alla sua derivazione immediatamente psicoanalitica, cioè ad una derivazione non mediata, incapace di mutare i criteri dell'analisi nel passaggio dal terreno della psicoanalisi a quello della storia e della politica.

Non abbiamo ricevuto l'articolo della psicoanalista che si era impegnata a illustrare semplicemente e brevemente la questione. Quanto ad un quaderno su psicoanalisi e politica il materiale non manca. Il vero problema è tradurlo in forma semplificata e creare un nesso adeguato con i discorsi della politica. Servirebbe una collaborazione tra psicoanaliste e militanti, per diverse ragioni particolarmente difficili. Potremmo cominciare con un articolo nel quaderno dedicato alla filosofia. Poi si vedrà.

C. Movimenti delle donne e femminismo

Una delle ragioni degli equivoci creati dal postfemminismo è la misconoscenza, talvolta radicale, del punto della riflessione femminista in cui si colloca l'attuale discussione sulla differenza di genere.

La differenza, chiamiamola così solo per intenderci, è stata per alcuni aspetti uno sviluppo quasi fisiologico del femminismo, una naturale crisi di crescita in un momento di forte ascesa dei movimenti delle donne. Dall'altra, per il periodo in cui si è sviluppata ed è diventata cultura femminista, soprattutto negli anni Ottanta, è l'espressione di una crisi profonda e di una perdita di memoria. Il postfemminismo rischia di essere un femminismo pentito e tuttavia il femminismo non ha nulla di cui pentirsi.

Deve crescere, uscire dall'infanzia e dalla mitologia, questo sì. E l'attuale discussione potrebbe essere l'occasione perché per la prima volta, o almeno per la prima volta in maniera così evidente, il femminismo cerca di collegare alla scienza il suo progetto, cioè di capire meglio.

Ma per cogliere la parte positiva di questa trasformazione bisogna avere, secondo noi, le idee un po' più chiare su che cosa il femminismo stia cercando, sulle domande teoriche e pratiche che in realtà sono state poste.

Vorremmo perciò fare un quaderno sul femminismo e sui movimenti delle donne, descriverne le tappe, le svolte, le diversità interne, i lavori che hanno lasciato il segno. Clara Zetkin e Alessandra Kollontai, Simone de Beauvoir e Kate Millet e molte altre meriterebbero di essere ricordate ogni tanto e con un po' di senso della storia e della diversità che passa tra questi tempi e i loro, compreso quelli della Millet che ha scritto il suo lavoro quasi ieri, nella seconda metà degli anni Sessanta. Ci piacerebbe anche parlare delle aggregazioni femminili che hanno costituito una tradizione e una cultura; delle lotte più incredibili, come quella delle donne svizzere per il voto durata fino al 1970; dei contributi più interessanti del dibattito degli ultimi anni. E non è escluso che lo faremo in uno dei prossimi quaderni, ma non siamo in grado di dire quale.

Gruppi e laboratori del Cicip e Ciciap

Pubblichiamo alcuni brani di un articolo di Daniela Pellegrini "La differenza coatta", pubblicato sul numero di giugno-luglio 1993 della rivista *Fluttuaria*, un'intervista con l'autrice dell'articolo e una lettera con cui cortesemente, ma fermamente, Daniela respinge alla mittente l'invito a partecipare ad una discussione tenutasi il 16 dicembre nei locali di *Punto Rosso* di Milano sul tema della differenza di genere.

A Milano Daniela Pellegrini e il Circolo Culturale e Politico delle Donne Cicip e Ciciap, da lei fondato e gestito con Nadia Riva dal 1981, sono conosciuti da gran parte delle donne della sinistra, anche se non tutte quelle che lo conoscono poi lo frequentano o lo frequentano regolarmente. Un'affacciatina al Cicip-Ciciap è comunque da anni una tappa obbligata nella capitale lombarda di donne provenienti da tutto il mondo.

Oltre che per le numerose curiose che occasionalmente hanno passato una gradevole serata nei locali di via Gorani, il Cicip e Ciciap è il punto di riferimento di alcuni gruppi e laboratori di ricerca su vari argomenti e progettazione di pratiche, tra cui il gruppo di donne che pubblicano Fluttuaria, rivista finanziata e voluta dalle due fondatrici del Circolo. Il Circolo si è inoltre fatto promotore in tutti questi anni di moltissimi seminari, come per esempio quelli sull'abitare femminile e sulla scienza, e ha ospitato in iniziative di ogni genere (teatro, cabaret, poesia, mostre, ecc.) le più varie personalità del pensiero femminile mondiale.

Della redazione di *Fluttuaria* fanno parte, oltre a Daniela Pellegrini, Stefania Giannotti, Rosaria Guacci, Laura Lepetit, Giovanna Nuvoletti, Francesca Pasini, Luciana Percovich, Rosella Simone, Margherita Tosi, affiancate da numerose collaboratrici provenienti anche da altri gruppi autonomi milanesi.

Il nostro interesse per le posizioni di Daniela è legato congiunturalmente alle analogie delle rispettive critiche alla differenza, come si chiama ormai per la compressione di idee in un nome solo, il femminismo differenzialista. Ci siamo però ripromesse di seguire più da vicino le discussioni del Cicip e Ciciap e il lavoro di *Fluttuaria* e, se riusciremo mai a dedicare uno dei *Quaderni viola* alla vicenda del movimento delle donne, come ci piacerebbe fare, dedicheremo ad entrambi uno spazio adeguato.

Lidia: Daniela, abbiamo verificato con una certa meraviglia di entrambe che la nostra critica alla differenza è molto simile, malgrado le diversità di storie personali, inte-

ressi, convinzioni e percorsi. Ti confesso che la cosa mi ha fatto piacere, per ragioni anche un po' strumentali.

Tu sei una "femminista storica" (so che il termine a te non piace, ma così si è parlato di te in Rifondazione comunista), sei una delle madri della differenza e una separatista coerente. Alle tue critiche difficilmente si potrà rispondere ciò che è stato risposto a me, cioè ufficialmente che non ho capito e ufficiosamente che sono una traditrice di sesso.

Tu poi mi hai subito fatto notare che l'accordo non va oltre la critica, perché le prospettive dell'una e dell'altra sono del tutto diverse. Su questo non ho mai avuto dubbi, perché anch'io sono come te un'irriducibile: una comunista irriducibile, una vecchia militante del movimento operaio. Da molto tempo ho capito, però, che noi donne della sinistra abbiamo imparato da donne come te cose che da sole non avremmo forse mai capite. Queste cose poi io le depuro di ciò che non mi serve, le ricodifico, le traduco nei miei linguaggi, le inserisco nella mia prospettiva.

Anche per questo mi interessa discutere e vedo che con te posso farlo più serenamente, malgrado le differenze di cui sono perfettamente consapevole, che con le neofite della differenza in Rifondazione comunista, perché in un partito ogni idea diventa presto uno strumento di prestigio e potere, che si difende a spada tratta.

Vorrei che tu mi spiegassi ora come pensi che si possa uscire dalla differenza, superare la differenza.

Daniela: Ciò che io dico è che la differenza sottintende quella dualità oppositiva su cui tutta la specie si è strutturata fin qui, in una conflittualità da cui mi sono chiesta come sarebbe possibile uscire. Sono arrivata alla conclusione che non se ne esce finché si guarda alla relazione di genere nella fissità drammatica di questa differenza, quella delle "competenze" non condivisibili, quella che una specializzazione sedimentata da secoli rende coatta e univoca. La mia, sia chiaro, non è un'improvvisa esigenza di conciliazione con gli uomini: il superamento del conflitto è un'esigenza di libertà prima di tutto delle donne, perché l'uno non può continuare ad essere il punto di riferimento, perché contraltare obbligato, della loro pratica e della loro riflessione "per differire".

Io immagino il non conflitto nel senso che ti ho detto come fine dell'alterità coatta e univoca; se le donne la lasciano cadere, se le donne non si prestano più ad essere l'altra della relazione di genere, anche il conflitto viene meno in una relativizzazione e parzialità del singolo soggetto che conosce i propri limiti ma può scegliere tutto ciò che è possibile per lui, e riconosce agli altri la stessa possibilità.

Questa alterità, queste differenze sono invece in ultima analisi strategie seduttive coatte, rigide e obbligate, come lo è lavorare in un partito su tematiche femminili. Si confligge, si polemizza, ci si oppone, si contratta, si media anche ma alla fine al centro dell'attenzione delle donne c'è sempre lui, il proprio opposto, l'unico diverso. Non a caso Luce Irigaray usa spesso metafore nuziali: parla di nozze, connubi, sponsali, ecc. Questa logica ci incastra in una alterità e in un'identità coatta, che è un limite grave per la nostra libertà.

Lidia: Credo di capire quello che vuoi dire e mi pare che il tuo ragionamento abbia una logica ormai evidente nella discussione internazionale sul tema del genere. C'è una tendenza a riesaminare le ragioni del femminismo radicale predifferenzialista, quello cioè che considerava l'identità di genere una camicia di forza. Oppure ho capito male?

Daniela: Ho detto che bisogna far cadere nel nulla questa alterità duale: se cioè agli uomini sottraiamo il "femminile", di cui hanno bisogno, allora dovranno fare i conti con se stessi.

Ogni singola persona della specie, donna o uomo, deve essere capace di assumere l'alterità o l'umanità resta ferma, incapace di vera crescita, di condivisione di senso e di accettazione delle diversità, soprattutto se queste hanno la possibilità di definirsi liberamente. Questo non vuol dire ovviamente che non ci sia differenza di genere, soprattutto in termini storicizzati; averlo detto, compreso, valorizzato è importante.

Per quel che mi riguarda, ci tengo moltissimo ad essere di sesso femminile. Ora però bisogna andare oltre perché la differenza è una categoria statica: dopo aver preso atto della sua esistenza, bisogna lasciarla cadere perché non diventi appunto una camicia di forza. Questo significa per me lasciar cadere seduzione e conflittualità. E anche nutrimento: basta, io non nutro e non curo. *Vive la difference*... non è certamente una novità, è antico quanto il mondo e ora lo dice perfino la Lega, ognuno lo usa a suo vantaggio. E anche per questo (ma non solo per questo) che ho paura per la mia libertà. Anche sulla valorizzazione della maternità ci sarebbe molto da dire. L'hanno già fatta gli uomini e mi sembra che siano soprattutto loro ad esserne interessati, è un'arma a doppio taglio rispetto alla possibilità di una reale condivisione che plachi il conflitto.

Lidia: Aspetta, cerco di tradurre le tue parole in discorsi che mi siano più familiari. Anch'io credo che la differenza di genere esista e anch'io ho paura di questo gran parlare di maternità, riproduzione, cose tipiche femminili, atteggiamenti che si addicono o non si addicono alle donne, metafisiche dei sessi, vergini, madri, ecc.

L'ho sentito subito come un tentativo di incastrarmi nell'alterità coatta. Rifiutare l'alterità non vuol dire affatto farsi uguale all'uomo; vuol dire al contrario non offrirgli una sponda.

Queste tuttavia sono scelte personali. Le donne nel loro complesso vivono nel mondo degli uomini, hanno spesso bisogno del sostegno materiale degli uomini; molte, anche volendolo, non possono sottrarsi all'alterità coatta. E poi c'è un altro discorso: i bisogni e i desideri della maggioranza delle donne restano legati all'alterità, alla seduzione, alla differenza e dall'alterità non ci si libera con l'atto di una volontà onnipotente...

Daniela: I percorsi sono complicati e perversi e ciascuna si gestisce il suo! Ma esistono anche i percorsi collettivi, la pratica politica tra donne. Che cosa vuol dire? Per me la pratica è la presa di coscienza che può cambiare radicalmente la vita di una donna; l'acquisizione di pensiero che modifica drasticamente i comportamenti. La relazione tra donne e il reciproco darsi valore, la discussione, l'indagine su di sé sono

gli strumenti del cambiamento, e non ultimo il creare strutture materiali che consentano pratiche diverse, che le rispecchino in concreto, cosa quest'ultima che per ora solo il separatismo la possibilità di produrre.

Pubblichiamo un brano dell' articolo di Daniela Pellegrini comparso sul numero di Fluttuaria di giugno/luglio 1993

"La cultura in cui viviamo ha già definito e sancito dalle sue origini una specifica differenza di genere e l'ha affermata come un a propri naturalistico (astorico), basato su una particolare "lettura" della sessuazione biologica. Tale lettura, oltre ad essere stata determinata da eventi, situazioni e ragioni anche materiali e ambientali di cui sarà sempre difficile ricostruire i termini, ha celato la funzionalità sociale e la pratica storica di questa specifica differenza di genere perfino dentro le modificazioni oggettive e complessive che quest'unico percorso culturale ha dovuto produrre per mantenersi aderente a quella lettura e al suo Potere.

Pratica e funzionalità che invece sottendono non solo la scelta attuata di una ben specifica spartizione di valori e capacità tra i due sessi, e perciò la loro sedimentazione e cristallizzazione in entrambi, ma la questione del potere che questo tipo di spartizione e specializzazione mettono in atto.

La creazione di questo tipo di potere, e il potere stesso, è consequenziale alla scelta, alla spartizione e al soggetto che si è fatto portatore e interprete dei suoi valori vincenti.

Non è un caso quindi che questo tipo di cultura, legato all'attribuzione di valore massimo e amplificazione dell'aggressività al "maschile" e al maschio della specie, attivi e autorizzi, razionalizzandolo, il potere guerresco e distruttivo.

Non è un caso che sia questo tipo di cultura a "vincere" su tutte le altre culture, e "letture", della sessuazione, le distrugga e le cancelli. Il potere culturale, legato a questo ben specifico tipo di "mascolinità", non potrà mai essere scalzato se non entro una logica di rapporto antagonistico. La teoria della differenza, se apparentemente, sembra volerlo negare, non riesce ad uscirne nella pratica reale se non accettando la logica delle "competenze" dei due generi. Ognuno ha la propria.

La sperimentazione storica che le donne hanno fatto del disvalore attribuito socialmente e culturalmente alla competenza-differenza "femminile", ha dato loro la possibilità e il desiderio di elaborarne e attuarne coscientemente le significanze positive.

D'altra parte è ancora entro la stessa logica di spartizione delle caratteristiche e capacità, considerate proprie dei due sessi, e quindi non condivisibili e ben che vada solo accettate reciprocamente, che la differenza di genere viene proposta al "contraltare" maschile, ai suoi valori e ai suoi modi.

La differenza femminile si pone ora come interlocutrice attiva e chiede il potere di esserlo, nei confronti di quella maschile conosciuta, che non solo ha già parlato, ma si è data il potere di farlo e perciò "è".

A questo punto si pone una prima questione: come rapportarsi a un maschile fuori dalla nostra diretta esperienza biologica e storica, che non può, non deve appartenerci ed è visto perciò solo e ancora come alterità (l'unica!) irremovibile e immutabile con cui mediare la conflittualità della differenza e con cui dover fare i conti poiché in caso contrario ce ne si sente private, "umanamente" dimezzate nella coatta dualità.

Coatta ancora una volta come lo è stato l'Uno della neutralità maschile.

E la teoria della differenza, estremizzando ciò che concerne i due sessi, non solo sotto il profilo biologico, ma anche come produzione di pensiero differente, ripropone, in termini di alterità e antinomia, una dualità irriducibile, irrinunciabile. Ridà a entrambe le differenze una dimidiatezza che, nell'apparente affermazione di sé senza mediazioni, pone tale rapporto come unico per la sua perfezione. Un nuovo Uno che non lascia spazio a null'altro che al Due! Maiuscolo tanto quanto.

Dall'"a priori culturale" che ha improntato la pratica dei secoli ad ora nuovamente, nell'apparente autonomia della propria scelta di entrare come soggetto nella storia, ci si ferma a quello che appare un dato di fatto e non si fa altro che confermare come determinante e unica possibile "quella" lettura della differenza per sesso e soprattutto dei suoi codici simbolici rigidamente separati. Ciò avviene ancor oggi, anche nell'intenzione di ristabilire pari dignità al secondo soggetto della dualità e al portato dei valori che esso pone in atto da secoli e che ora esplicita e valorizza.

La seconda questione, che una lettura dei risultati complessivi di questa scelta culturale ci pone davanti, è se la differenza di genere di cui parliamo può essere accettata, perché "vera", perché la più corretta possibile, o quella che abbiamo scelta, entro questi codici; quelli di questo maschile esistono, quelli del femminile li si tenta ora di articolare.

Tutto si ridurrebbe ad enfatizzare (altrettanto quanto il primo termine ha già fatto) anche il secondo soggetto della dicotomia, dando spazio alla sua espressione e ai suoi segni.

Quand'anche avessimo risolta la questione dei due simbolici affiancati e quella del "potere" e della sua gestione a quattro mani, quand'anche qualcosa cambiasse, nulla cambierebbe nella sostanza.

Se il mettere in luce la possibilità di un simbolico che si esprime ed opera nel nome della madre, quell'operazione che abbiamo chiamata mettere ordine nel "disordine simbolico" che l'assenza del femminile mette in campo, è stato ed è ancora la forza propulsiva enorme con cui noi giustamente valorizziamo e diamo autorevolezza all'essere donne, ci avrebbe dovuto aprire alla consapevolezza della complessità, parzialità e relatività di ogni possibile codice culturale. Basare tutto su due codici, è una operazione che non può immiserirci quanto quella che questa cultura pornografica ha già attuato, ma soprattutto una tale lettura della sessuazione chiude ogni spazio di possibile libertà individuale, di condivisione etica di sensi e di scelte che la specie umana nel suo complesso permette.

Le donne del resto hanno sperimentato la possibilità e la capacità di assumere ed agire ogni valore, sia in termini di necessità o di invidia o di desiderio o semplicemente di capacità reale derivante dal fatto di appartenere alla specie "sapiens". Ed hanno

perciò sperimentato la "relatività" di ogni scelta e di ogni differenza al di là delle limitazioni e legittimazioni che i codici di un simbolico rigido possono operare. E ciò è avvenuto fuori dalla pratica di un potere, o meglio di un dominio, reale. Ed è questa sperimentata possibile estraneità ed i suoi vissuti che possono garantire una reale modificazione del mondo.

Va inoltre tenuto presente quanto sia determinante storicizzare davvero ogni espressione simbolica di una realtà che si è costruita, che si va costruendo, e che dovremo costruire, su dati materiali, strutturali precisi — di cui perciò non solo i nostri corpi con la loro storia culturale fanno parte — e non su archetipi nostalgici o immaginari teorici. Siamo nel duemila e in un contesto sempre in divenire".

Milano, 16 dicembre 1993
Cara Lidia,
ti ringrazio per avermi invitata a presentarmi con te al pubblico di questa sera. Ma ti ringrazio soprattutto per avermi dato modo di sperimentarmi in concreto con la "seduzione" che il luogo misto, quello dell'Alterità che dà valore (?), produce. Seduzione di cui parlo nel mio articolo "La differenza coatta", apparso sul n. 16 di *Fluttuaria*, del quale forse parlerai stasera.

È verso, le nostre strade si sono incrociate sulla questione della "differenza".

Questione che *solo il movimento autonomo delle donne* ha potuto elaborare e portare in piena luce, anche per quelle donne che altri percorsi e mondi hanno frequentato. Per dare atto di questo io non sono presente stasera nel luogo della tua appartenenza.

La somiglianza del nostro dire "sulla differenza" non è sufficiente, come già dicevamo, ad accomunarci né, soprattutto, ad accomunare le nostre scelte politiche. E non è neppure dimostrazione della necessaria giustezza delle nostre tesi, nella distanza estrema della loro pratica. Prediligo che le mie continuino a prendere corpo nella sola pratica e politica che mi ha dato — e dà — la possibilità di produrle, quella delle donne.

Anche perché voglio significare con forza che il possibile superamento ed elaborazione delle differenze hanno radici e possibilità storiche proprio in questa nostra differenza, quella delle donne, e in nessun altro luogo ed esperienza. Almeno per ora.

Non voglio dar spazio all'"esportazione" da seduzione che ci vede anche troppo complici di quelle differenze. Preferisco costruire la necessità del cambiamento fuori dalla coazione di un'Alterità inequivocabile, quella che mi ripropone un mondo in cui non mi riconosco e che non ha mia dato — né dà per sua struttura — alcuna possibilità, simbolica e non, di libertà.

Io forse resterò oscura sulla scena del mondo che mi proponi, ma comincio con il riconoscermi, e additarti, la libertà di non avere bisogno di un luogo di pratica mista per dare valore al nostro incontro.

Ce lo siamo già dato e possiamo continuare a farlo. Per me *questo* conta.

Ciao, a presto

Daniela

C. Donne e società

Consideriamo questa parte della nostra ricerca ovviamente la più importante e quella su cui in realtà, se le strade della coscienza fossero meno tortuose, avrebbe dovuto cominciare la discussione in Rifondazione comunista, se non si fosse posta una questione di visione del mondo, di linguaggi, di punti di riferimento nella cultura e nella storia.

Per noi, donne e società *dovrebbe significare:*

a. Un tentativo di comprendere meglio quale sia la condizione femminile nei paesi a tardocapitalismo e in Italia in modo particolare, quali i punti di forza sociale, la composizione della forza-lavoro, il rapporto tra lavoro stabile e precario, la proporzione delle donne nelle posizioni di potere ecc.; un tentativo di comprendere la funzione dell'istituzione familiare oggi, soprattutto in relazione ai mutamenti indotti dalla crisi e dalla riorganizzazione produttiva; un tentativo di comprendere il significato delle immagini femminili diffuse dai media, ovviamente nella loro varietà e contraddittorietà, le ideologie politiche sulle donne che convivono in Italia e in Europa, il senso del termine neopatriarcato e le sue identità;

b. discussioni, scambi di esperienze, relazioni dall'interno di situazioni significative dal punto di vista sociale e/o da quello dell'esperienza femminista vissuta.

Pubblichiamo qui, come esempio, una breve discussione tra due compagne sull'attività all'Alfa di Milano e gli effetti che crisi e cassa integrazione hanno avuto sull'attività femminista di alcune impiegate;

c. recensioni, commenti, resoconti di discussioni su testi già pubblicati negli ultimi anni o anche su testi dimenticati e poco conosciuti, sintesi di dibattiti o contributi elaborati nei partiti e nei sindacati, testi di istituzioni nazionali e internazionali, contributi analitici di donne di altri paesi europei (o comunque di paesi a capitalismo maturo) sulla questione della crisi e delle ristrutturazioni o di altri problemi a cui è legata la condizione femminile.

Un femminismo nel conflitto di classe

Intervista a Luigia Pasi del Cobas Alfa Romeo
a cura di Nadia De Mond

Nadia. All'interno del nucleo dirigente del Cobas dell'Alfa di Arese — uno dei primo Cobas dell'industria e che fa parte del Sindacato dei Lavoratori Autorganizzati — si trovano alcune donne storicamente attive nella fabbrica automobilistica sulle questioni sindacali e di genere. Una di esse, Emilia Calini, è stata eletta deputata nelle liste di Rifondazione comunista, contando sull'appoggio di migliaia di lavoratori e lavoratrici della regione milanese. Questa presenza si può interpretare come un segnale di ripresa dell'azione delle donne; indica un'attenzione particolare dei Cobas ai bisogni delle lavoratrici?

Luigia. Purtroppo no. La nostra adesione al Cobas si basa su un'esigenza generale di disporre di un sindacato democratico e di classe. Da molti anni non esiste più nessun soggetto all'interno del gruppo Fiat che affronta i problemi delle donne. Né dentro il sindacato confederale né fuori.

L'ultima cosa che abbiamo fatto noi, come delegate, è stata l'organizzazione di un corso di 150 ore sulla "condizione delle donne in fabbrica oggi" nel 1989. Speravamo che da lì si rimettesse in moto un gruppo di lavoro permanente. Ma non è successo. Eravamo già in un periodo di riflusso generale e questo ha avuto i suoi riflessi dentro la fabbrica.

A livello sindacale l'ultima campagna che si è fatta era quella cosiddetta sulle pari opportunità che si è rivelata un'arma a doppio taglio. Ossia Cgil, Cisl, Uil hanno finito per ridurre questa questione all'introduzione di un capitolo sulle pari opportunità nei contratti nazionali a livello di principio — così come si è fatto per anni con il capitolo sul sostegno al Mezzogiorno — mentre a livello categoriale e aziendale firmavano tutte le clausole anti-donne, di interpretazione della pari opportunità alla rovescia. Mi riferisco per esempio alla deroga al divieto del lavoro notturno per le donne. Nel gruppo Fiat il primo ad introdurlo è stato lo stabilimento di Pomigliano. Si usa il ricatto della cassaintegrazione e della crisi economica per far passare il peggioramento delle condizioni di lavoro. Infatti non c'è stata una reazione di protesta da parte delle donne. Lo stesso procedimento è stato seguito a Melfi.

È ovvio che la crisi economica si ripercuote di più sulle donne. Non solamente perché l'occupazione femminile diminuisce più fortemente di quella maschile ma anche per-

ché la diminuzione dei salari fa sì che le donne intensifichino il loro lavoro riproduttivo nel tentativo di compensare la mancata entrata di reddito. Inoltre ci sono più donne che vivono sole, con figli, adesso rispetto a vent'anni fa, e queste sentono doppiamente le stangate.

Ad Arese c'è stato un aumento netto della disoccupazione femminile con la messa in cassintegrazione di una parte consistente del settore impiegatizio, maggiormente composto da donne. All'ultima Cig l'80% degli interessati erano donne. La Fiat ha chiuso il Centro direzionale ad Arese spostando il servizio a Torino.

Gli unici che si sono "salvati" sono stati alcuni quadri maschi, che si stanno attualmente reciclando negli stabilimenti di Mirafiori.

All'interno dello Sla la problematica di genere non è ancora stata posta, malgrado la presenza di varie compagne. È come se sentissimo una grande stanchezza per ricominciare ancora daccapo mentre le condizioni esterne sono molto dure. Ci rendiamo conto di dare una battaglia di resistenza vitale. Si rischia, con il passaggio del sindacato confederale ad un sindacato di regime, la scomparsa di qualsiasi strumento di aggregazione e di difesa degli interessi dei lavoratori. La posta in gioco è la ricostruzione di un nuovo sindacato di massa e di classe. Questo compito viene assunto da un nucleo ancora limitato di compagni e compagne e assorbe tutte le nostre energie per il momento.

Inoltre, ripeto che le cose erano più facili quando fuori dalla fabbrica esisteva il movimento delle donne con cui noi dell'Alfa siamo sempre state collegate, e questo scambio ci è servito molto.

Nadia. Raccontaci qualcosa di questa esperienza ormai persa nella memoria.

Luigia. Si parla di vent'anni fa, quando eravamo giovani. È stato in parte l'esperienza di un collettivo autorganizzato al di fuori delle strutture sindacali, nato da alcune donne che erano in contatto con vari gruppi di femministe di Milano, e che hanno cominciato a trovarsi dopo l'orario di lavoro. Eravamo solo impiegate, perché era la maggior concentrazione di donne in Alfa, di operaie ce n'erano solo in tappezzeria e in mensa.

Questo gruppo ha lavorato su due aspetti: uno di crescita collettiva interna, in rapporto con le esperienze fuori, anche conflittuale perché fuori avevamo a che fare con filosofe, libere professioniste, ecc., non è che così di primo acchito ci trovassimo molto bene. Però avevamo voglia di capire l'esperienza che queste altre donne portavano avanti. E l'altro aspetto era di partire dalla nostra posizione comune di impiegate dell'Alfa per fare un lavoro di intervento sulle altre lavoratrici. Inizialmente partendo con la scusa dell'8 marzo — che poi è diventato un appuntamento fisso. Fino a quel momento nessuno aveva mai fatto un'assemblea delle donne, era solo un giorno in cui gli uomini offrivano la mimosa alle donne. Anzi, il primo atto nostro è stato quello del rifiuto della mimosa in assemblea.

Poi davamo volantini sull'aborto, l'educazione in famiglia, le donne nella pubblicità... Legavamo sempre un tema generale con qualcosa della fabbrica. Sulla base dei risultati di un questionario abbiamo elaborato una piattaforma di rivendicazioni da inserire nella piattaforma aziendale. I punti principali erano: la riduzione dell'orario di lavoro a 35 ore per tutti — per aver più tempo per noi — la costruzione di asili nido ad Arese, i permessi retribuiti dopo il ritorno della maternità, la possibilità anche per gli uomini di usufruire di tali permessi... Alcune di queste rivendicazioni sono poi state accettate a livello nazionale. Altre invece sono ancora da realizzare.

Chi di noi era delegata ha cominciato a fare un po' da trait d'union fra questo lavoro del gruppo e l'intervento sindacale all'interno del Consiglio di fabbrica. Innanzitutto ponendolo davanti ad un fatto: "qui ci sono anche delle donne e dovete tenerne conto". Ti devi immaginare che nel Consiglio, oltre alle due delegate storiche della mensa e della tappezzeria c'erano due o tre di noi e circa 300 uomini, che per la prima volta sentivano parlare in quell'ambito "delle ragazze". C'è stato per un periodo di due, tre anni uno scontro, con degli incontri specifici tra le donne e l'esecutivo del CdF.

Poi c'è stato invece un riconoscimento e una trattativa specifica che è stata condotta dalle delegate sulla richiesta del quarto livello automatico per le impiegate (che erano generalmente inserite in categorie più basse pur svolgendo mansioni qualificate).

Nella stessa epoca erano nate a livello provinciale altre strutture di donne all'interno del sindacato.

Nadia. Quanto è durata questa esperienza?

Luigia. Dal '72 al '77. Dopo il collettivo si è sciolto ed è rimasta la commissione femminile del CdF — che era stata una conquista a quell'epoca — e che era composta dalle due delegate storiche e dalle delegate giovani del nostro gruppo. La commissione ha lavorato ancora un po' tra le altre cose sull'inserimento di un gruppo di donne nella fonderia. Questa è stata una delle questioni sulla quale il nostro gruppo si è sciolto. C'era una divisione tra chi difendeva questo fatto come una opportunità per le donne di entrare in un reparto prettamente maschile, come conquista di uno spazio, intervenendo poi sulle condizioni di lavoro. L'altra parte invece rifiutava questa collocazione dicendo che se questo lavoro era pesante per gli uomini, per le donne si ponevano veramente problemi di salute e di resistenza fisica intollerabili. Alla fine c'è stato comunque un passaggio graduale delle donne negli altri reparti.

Negli anni ottanta, all'Alfa, come donne non si è fatto più niente. È cominciata tra l'altro la prima cassintegrazione.

E. Le inchieste

Dopo un primo quaderno di critica al "pensiero della differenza" e questo secondo che mette insieme alcuni elementi di un progetto politico, il terzo sarà una raccolta di inchieste. C'è ovviamente una logica in questa scelta, perché nell'ordine delle priorità la conoscenza di ciò che desiderano e pensano le donne viene appunto ad uno dei primi posti di un'ipotesi di ricerca con obiettivi immediatamente politici.

Anche le donne si sono servite ad un certo punto della vicenda del movimento degli anni Settanta: alcune furono pubblicate ed ebbero una notevole diffusione. Noi non mitizziamo le inchieste, come avveniva negli anni della maggiore influenza della sociologia sul lavoro teorico della sinistra. Pensiamo tuttavia che non se ne possa fare a meno e che il declino quasi totale dell'inchiesta come strumento di conoscenza è legato ad un altro declino, quello della capacità di mettere radici nella società, poiché ognuno si sforza di conoscere ciò che gli interessa e gli serve.

Le inchieste che abbiamo in corso sono due: la prima si rivolge alle studentesse dell'università di Roma; la seconda a operaie e impiegate di complessi industriali che hanno conosciuto alti livelli di sindacalizzazione e di conflittualità fino ad una decina d'anni fa. Alle une chiediamo, tra l'altro, anche che cosa si aspettano, che cosa sperano; alle altre, tra l'altro, che cosa le ha deluse e che cosa hanno smesso di aspettarsi. Diamo qui qualche breve notizia su entrambe le inchieste.

Ciò che le studentesse non sanno

In un articolo per la 3ª conferenza nazionale sull'Università, organizzata dalla sezione femminile del Pci Adriana Cavarero così scrive: "L'università, come luogo alto della produzione e della trasmissione del sapere, è dunque un territorio maschile. Maschile non solo perché ci sono molti più uomini che donne, ma perché lì si chiosa, si produce e si trasmette un sapere che è maschile per essenza... Nel suo accedere alla conoscenza e alla elaborazione del sapere la sessuazione femminile non conta, proprio perché il sapere si pretende neutro e universale. Ma siccome neutro e universale non è, bensì sessuato al maschile, la neutralizzazione della propria differenza sessuale diventa per la studiosa una sorta di automascolinizzazione". E più avanti: "Chiediamo semplicemente che si prenda atto dell'esistenza di un altro sapere" (ossia quello delle donne) (A. Cavarero 1987).

Credo che questi brevi passi dell'articolo della Cavarero possano sintetizzare uno dei temi centrali con cui ci siamo confrontate all'interno del collettivo di studentesse universitarie "Speriamo che sia femmina" di cui chi scrive fa parte. Non a caso il motivo del nostro primo incontro, che risale all'ottobre del '93, è stato il disagio e la conseguente denuncia di un'iniziativa ormai annuale (una sorta di mega-party) organizzata da alcune associazione studentesche vicini ai C.P., durante la quale vengono elette Miss Università e Miss 30 e lode. Oltre alla inevitabile lettura dello stereotipo classico che separa nelle donne la bellezza dall'intelligenza, la discussione al nostro interno ha fatto emergere alcuni elementi di riflessione e alcuni interrogativi che sotto "mutevoli spoglie" sono costante oggetto di dibattito: 1) Qual è il grado della consapevolezza tra le studentesse universitarie, le docenti, le ricercatrici (e qui mi fermo: più in alto le donne "in carriera" all'università, non ci arrivano) che i vari saperi disciplinari sono organizzati secondo un codice maschile-patriarcale (maschile nel senso di maschio rigorosamente bianco e altrettanto rigorosamente, appartenente alle classi sociali dominanti)? È sufficiente dire di una donna psicologa che lavora per la Confindustria e che viene "ingaggiata" dalla facoltà per fare un corso sulla "qualità totale" (fatto veramente accaduto) che si è automascolinizzata? Ci deve interessare più di tanto comunicarle questo suo processo di mascolinizzazione? In termini più politici (se così si può dire) è possibile intrecciare un'analisi di classe nella teoria e nella pratica politica all'interno dell'università con un'analisi che tenga conto della differenza di genere senza da un lato cedere alle assolutizzazioni di un punto di vista parziale quale è il pensiero della differenza sessuale, e senza dall'altro lavoro ricordarsi delle donne come arricchimento o pennellate di rosa al momento di scrivere le piattaforme rivendicative per le assemblee universitarie? È credibile sostenere, come fanno le filosofe del pensiero della differenza di cui la Cavarero è autorevole esponente che esite un "sapere delle donne" che chiede semplicemente visibilità? Un sapere cioè specifico e peculiare di "corpi sessuati al femminile" che mettendo tra parentesi il rapporto con l'altro sesso (che poi significa secoli

di oppressione) possa definirsi tale?

Questi interrogativi hanno dato il via al dibattito del nostro collettivo e all'idea (di alcune di noi) di utilizzare un'intervista semistrutturata che partendo dall'analisi dei bisogni e delle aspettative delle studentesse universitarie, riuscisse a cogliere il grado di consapevolezza della estraneità delle donne al sapere, del sessismo presente nel rapporto con i colleghi e con i professori e della eventuale percezione della esistenza di un eventuale rapporto specifico e differente con le docenti. L'idea del questionario è rimasta per l'appunto solo un'idea poiché ci siamo date un percorso più articolato di riflessione che servisse ad acquisire memoria storica dei movimenti di liberazione delle donne e che fosse un momento di confronto con il pensiero delle donne inteso come ciò che le donne hanno fino adesso scritto e teorizzato sulle donne stesse.

Ma vorrei spezzare una lancia a favore della necessità di momenti di ricerca sui temi che riguardano il soggetto donna e che si avvalgano dell'inchiesta (tramite questionari, interviste semistrutturate e/o altro) per la raccolta di dati qualitativi e/o quantitativi per porre a verifica teorie esistenti, produrne di nuove ecc. Dico questo perché coerentemente con lo spirito di ricerca che caratterizza il dibattito del nostro collettivo sono convinta che nulla è dato e nulla è certo per la metà del genere umano a cui apparteniamo: identità di genere, differenza di genere e così via, che sono concetti ridondanti nei vari temi che dibattiamo, non sembrano suscettibili, almeno per adesso, a definizioni certe ed esaustive. Durante la prima iniziativa pubblica, una festa per la presentazione del collettivo, abbiamo somministrato un questionario che nell'articolazione delle domande rispecchiava i temi che vogliamo affrontare nel nostro dibattito interno: la differenza di genere, le tematiche connesse al lavoro e alla disoccupazione delle donne, la sessualità e la 194, le ricadute sulle donne dello smantellamento dello stato sociale, le donne immigrate ecc.

Si è trattato di un questionario molto semplice con 3 risposte possibili per ogni domanda. La funzione era quella di sensibilizzare gli altri giovani e le altre giovani su una serie di temi per noi importanti e quella di avere dei dati qualitativi e sicuramente parziali sulle conoscenze, sulla percezione e sull'immaginario dei giovani e delle giovani su ciò che concerne le donne e che fossero utili poi come *feedback* per orientare il nostro dibattito. Da una lettura non ancora completa dei dati, due cose ci sono parse significative: 1) alla domanda sulla esistenza di pari opportunità per uomini e donne nei vari ambienti della società molti tra maschi e femmine hanno risposto affermativamente, ma a quella successiva che chiedeva di articolare in cosa consistano le pari opportunità le risposte "non so" erano moltissime anche qui sia tra i maschi che tra le femminile; 2) le domande relative alla 194 indicano una scarsa conoscenza sia tra gli uomini che tra le donne della legge stessa.

Abbiamo letto questi risultati (che ripeto sono superficiali così come modesto è il questionario) come la conferma della scarsa conoscenza e della scarsa sensibilità tra i giovani e le giovani per tutto ciò che concerne le donne al di là del generico attributo di uguaglianza tra maschi e femmine. Va considerato il fatto che i/le partecipanti alla festa erano di sinistra e ciò rende ancora più preoccupanti i dati.

Il questionario è stato uno stimolo per affrontare tutta la tematica connessa alla 194 (bilancio retrospettivo della legge, significato contestuale di autodeterminazione e di *libertà* di disporre del proprio corpo, attacco alla 194 nell'ambito dell'attacco più ampio ai servizi sociali ecc.) attorno alle quali abbiamo in cantiere una serie di iniziative anche con altre strutture di donne.

Paternalismo padronale e paternalismo sindacale

(l'incontro è avvenuto nel mese di ottobre 1993)

Rina. Io lavoro in fabbrica dal 1971 e il sindacato per un certo periodo è stato molto importante. Il lavoro è sempre stato faticoso, ma non è solo questo che conta. Per anni abbiamo fatto scioperi e ci siamo organizzate. Sì, io mi sono molto impegnata. Ma adesso non ne vale la pena, perché le cose sono cambiate e il sindacato non è più una cosa per cui valga la pena di fare sacrifici. Sono state delegata per sei anni, ma ho dovuto lasciare perché si girava a vuoto. C'è stato anche un fatto che mi ha molto irritata e che non è capitato solo a me: c'era un delegato che trattava sempre al mio posto e non era giusto. Essere delegata, anche in una fabbrica a maggioranza femminile, non è facile. Le stesse donne non ti danno fiducia, per non parlare degli uomini.

Della fabbrica e dell'attività sindacale sono stanca; da noi c'è il cottimo, certo, perché vi meravigliate? Ad un certo punto una fa i conti e le prende le sue decisioni. Io avevo deciso di chiedere il metà tempo, ma nel '93 siamo state in cassa integrazione buona parte dell'anno e così non ne è valsa la pena. Il metà tempo è meglio, soprattutto se in fabbrica le cose stanno come stanno. Questa discussione invece mi è piaciuta e vorrei farne un'altra.

Cristina. Io invece a metà tempo ci lavoro e sono contenta. Ho il tempo per occuparmi di altre cose e sono libera, anche perché ho la fortuna di avere un compagno che non è come gli altri. Ma non sono affatto indifferente alle questioni politiche e sindacali. Prima era diverso: lavoravo a tempo pieno, sono stata delegata e anche nel direttivo della Cgil. Ho fatto le mie battaglie. Ora non solo lavoro a metà tempo e non sono più delegata, ma non ho più nemmeno la tessera. Con il sindacato sono furiosa, perché non fa nulla di quello che ci si aspetterebbe da un sindacato. Anche in passato però il rapporto con il sindacato non era facile, più che per me, che sapevo cosa rispondere per le altre. Le donne nelle riunioni sindacali non parlano mai. Che cosa vuol dire? Quello che ho detto, cioè che non parlano soprattutto nelle riunioni di direttivo, anche se ce le mettono perché qualche donna deve comunque esserci. Quando le cose stanno così, come negli ultimi anni, allora è meglio prendere le distanze, recuperare tempo per la propria vita, per leggere e fare le proprie cose.

Lina. Sono meno giovane di quanto sembro e in fabbrica ci lavoro da quasi vent'anni. Ho la tessera del sindacato ma non sono mai stata delegata. Non sono come Rina e Cristina, ma la mia parte l'ho fatta. Io uso invece un'altra tattica per stare tranquilla: mi mantengo su una media di cottimo dell'83 per cento, non mi affanno. I rapporti con il capo sono quelli che sono, sono come sempre. Sono uomini naturalmente. Il nostro capo è come gli altri, ti sta addosso in tutti i sensi, cioè perché ti controlla ma anche perché quando può si mette addosso con il pretesto di insegnare alle donne come si fa il lavoro.

Rosanna. Anch'io non sono stata impegnata nel sindacato come Cristina e Rina ma mi accorgo lo stesso di come vanno le cose in fabbrica. Con il capo, se chiedi qualcosa, magari un tuo diritto ci sono spesso difficoltà. Se invece vai da lui, gli racconti i fatti tuoi, ti confidi, gli parli allora può darsi che ottieni qualcosa.

Renata. Io sono stata caporeparto. Non ho esperienza sindacale e solo adesso attraverso il luogo di donne comincio ad avvicinarmi alla politica. Le donne non diventano quasi mai capireparto perché non hanno autorità.

Brigida. Credo che ci troviamo in una situazione assurda. Le cose che sono state dette stasera esprimono lo stato d'animo di molte persone, della gente che lavora. In questa zona la Lega si è affermata anche in ambienti operai per la sua radicalità; la Lega parla in maniera chiara, in modo aggressivo. È pericoloso restare in questa situazione senza fare nulla, con questo vuoto di organizzazione sindacale e questo stato d'animo dei lavoratori e delle lavoratrici come è venuto fuori chiaramente stasera. Io trovo normale, per nulla scandaloso che una donna preferisca il part-time e il disimpegno dal sindacato. Può corrispondere ad una sua volontà, ad un suo desiderio e questo vale soprattutto se la situazione in fabbrica è quella che abbiamo sentito. Bisognerebbe tornare sul territorio e costruire un altro sindacato, perché in questo momento c'è un clima adatto ai cambiamenti e la diffidenza per quelli che hanno dato cattiva prova di sé per tanto tempo. Ma bisogna muoversi adesso oppure gli operai andranno da un'altra parte, con la Lega, anche quelli che non ci sono ancora andati.

F. Le altre donne

Un femminismo, un'iniziativa di donne perché alle donne sia fatta giustizia, si manifesta nel cosiddetto terzo mondo. Si tratta di un femminismo che contiene (naturalmente) una forte aspirazione all'uguaglianza e in cui il problema dell'identità si pone per altre vie, quelle cioè delle nazionalità e delle culture oppresse. Donne di paesi dipendenti hanno scritto testi di grande interesse rivolti ad un pubblico occidentale per spiegare che il mondo può essere guardato da altre visuali, quando storia, culture ed esperienze sono diverse.

Se riusciremo a fare un quaderno sul femminismo e sui movimenti delle donne, vi aggiungeremo contributi (ovviamente inediti o comunque inediti in Italia) di qualche delle "altre donne".

Vogliamo dire qualcosa su Chafia di cui pubblichiamo la parte di un intervento sulla condizione della donna in Algeria. Dopo il convegno in cui Chafia ha fatto l'intervento, la sua condizione di donna impegnata in una battaglia per sé e le altre donne le ha provocato guai assai gravi: i suoi familiari l'hanno rinnegata con un intervento del fratello alla televisione.

Non abbiamo ben capito di quale leggi o consuetudine si tratti. Sappiamo però che la cosa corrisponde ad una specie di revoca di protezione di cui ogni donna algerina ha bisogno, perché senza tutela maschile le donne sono esposte a tutti i possibili rischi di violenza dal momento che eventuali aggressori non devono più temere vendette.

Integralismo religioso e condizione femminile

*Il testo che segue è la traduzione della parte più significativa dell'intervento di **Chafia Dyemame**, insegnante di linguistica all'università di Costantine, membro dei Diritti delle donne in Algeria, e dell'Associazione delle donne ISRAR. La Conferenza in cui Chafia ha fatto il suo intervento si è svolta il 6-12-1990 ed è stata organizzata dal Groupe Regards Critiques dell'Università di Losanna, facoltà Storia e Società, diretta dal professor H. U. Jost.*

Quando si parla della condizione della donna in Algeria, si deve cominciare subito con lo sfatare un pregiudizio secondo il quale la situazione delle donne in Algeria sarebbe precaria solo a causa dell'integralismo: è un'idea sbagliata. La situazione della donna in Algeria è precaria da molto tempo, cioè da molto prima dell'uscita e dello sviluppo dell'integralismo. Ecco un esempio significativo. Voi forse sapete che nel 1984 venne adottato, senza consultare le donne, un Codice della Famiglia, cioè un testo di legge che codifica i rapporti all'interno della famiglia. E quali sono i punti più importanti di questo Codice?

In primo luogo vi si ritrova in alcuni articoli la definizione della donna come essere perpetuamente in stato di minorità. Per quanto riguarda il matrimonio, per esempio, anche se per concluderlo è obbligatorio per legge il consenso di entrambi i futuri sposi, il contratto di matrimonio propriamente detto non può essere firmato che dal tutore matrimoniale della donna, e può essere il padre o uno dei suoi parenti prossimi o il giudice nel caso che la donna non abbia parenti. L'articolo 75, inoltre, stabilisce che per i figli maschi il mantenimento è dovuto fino alla loro maggiore età, e per la figlia fino alla consumazione del matrimonio; per quanto riguarda il diritto di custodia, esso va fino a dieci anni per i figli maschi e fino all'età della capacità del matrimonio per la figlia. In breve, da qualsiasi lato si prende questo codice, non esiste una definizione di maggiore età per le donne che, quando si maritano non fanno che passare da una tutela all'altra, da quella del padre a quella del marito.

Non solo non c'è un riconoscimento della maggiore età, ma c'è anche una differenza nello stabilire l'età della capacità del matrimonio, fissata a 18 anni per le ragazze e a 21 per i giovani. Infatti una serie di articoli definisce la donna come inferiore all'uomo. La sposa è tenuta ad obbedire allo sposo e a mostrargli deferenza, in quanto capofamiglia; essa è tenuta anche a rispettare i suoi genitori e i suoi parenti, ecc.: in altre parole, qualsiasi uomo può ripudiare la moglie nel caso che essa si sia rifiutata di far da mangiare alla suocera o abbia ricusato un servizio qualsiasi impostolo dalla famiglia del marito. Ad una musulmana è proibito contrarre matrimonio con un non musulmano ma non è proibito il contrario e per quanto riguarda il divorzio, esso può essere fatto dallo sposo semplicemente affermandone la volontà, mentre per la donna sono stabilite numerose condizioni per divorziare. La donna deve poter dimostrare o la menomazione del marito o che egli rifiuta dividere il letto con lei, o che è assente da più di

un anno o che ha commesso un'azione immorale. Ma basta che un uomo mandi una cartolina postale il trecentosessantaquattresimo giorno dalla sua assenza, perché non possa più essere accusato di abbandono della famiglia. Non è uno scherzo; ci sono molti casi gravi di donne completamente abbandonate dal marito, che non possono divorziare perché questo, di fatto, si rifiuta di liberarle.

Al di fuori dalle condizioni descritte una donna non può richiedere il divorzio. Non c'è alcuna possibilità di parlare di incompatibilità di carattere o di reagire a cattivi trattamenti o semplicemente di decidere che la vita matrimoniale non è più possibile per una ragione qualsiasi. È poi inutile aggiungere che quando le donne divorziano non hanno alcun diritto all'alloggio né ad un assegno alimentare, salvo nel caso che esse abbiano bambini e, anche in questo caso, l'assegno è molto scarso. Per quanto riguarda l'eredità, mentre in caso di decesso il marito può ereditare la metà dei beni della moglie senza discendenza, la moglie non può ereditare che un quarto; se c'è una discendenza si divide ancora l'eredità per due, per cui l'uomo ha diritto a un quarto del patrimonio, mentre la donna ha diritto solo a un ottavo (...). Per quanto riguarda la dote, che è necessaria — l'assenza della dote può far annullare un matrimonio — essa appare chiaramente il prezzo versato al diritto di usare del corpo che una donna, dal momento che essa viene restituita nel caso in cui il matrimonio non sia consumato.

La terza grande linea di questo Codice della Famiglia è data da un insieme di articoli che definiscono l'effettivo statuto della donna. In questo quadro la donna è definita come votata alla riproduzione, all'educazione dei figli, alla manutenzione del domicilio coniugale. Il marito è tenuto a provvedere al mantenimento legale della sposa nella misura delle sue possibilità e la donna in cambio, gli deve deferenza e obbedienza. Nel rispetto del marito e della famiglia di lui essa allatterà i figli, se è in grado di farlo, li alleverà, ecc. Di contro, essa ha anche dei diritti: state a sentire di cosa si tratta. Essa ha diritto di visitare i suoi genitori, a una sola condizione, precisata espressamente, che questo diritto sia stipulato nel contratto di matrimonio. Egualmente, essa è libera di gestire i suoi beni e può beneficiare anche di altri diritti, che però devono essere specificati nella legge e riconosciuti dalle clausole del contratto di matrimonio, se no... Si dice che essa ha l'enorme privilegio di godere del diritto di custodia dei figli: questo diritto viene però ritirato nel caso che la donna si rimariti, perché automaticamente perde il diritto di custodire i figli, che vengono affidati alla nonna materna, poi alla zia e così di seguito, fino all'esaurimento della linea materna e poi, nella quarta posizione alla nonna paterna. Ancor peggio: basta che questa donna rimaritata abiti con la madre o con le sorelle perché i figli siano tolti alla famiglia materna e affidati alla custodia della nonna paterna. In altri termini, tutto è codificato in modo che non sia possibile conservare un contatto, sia pure minimo, con i figli avuti nel precedente matrimonio. Questo è il Codice, vale a dire le disposizioni legali che vengono applicate senza problemi, ma che non rappresentano il peggio nella situazione delle donne perché a fianco del Codice della Famiglia ci sono pratiche sociali che vanno ben al di là di esso.

Il Codice non dice nulla sulla questione della scolarizzazione delle bambine. Un padre, che decida di non mandare la propria figlia a scuola, usa semplicemente di un diritto che gli è riconosciuto dalla società; nessuno si può opporre a chi non vuole scolarizzare le proprie figlie. La scolarizzazione delle donne è considerata una cosa pertinente la sfera privata come un affare di famiglia e gli affari di famiglia, si dice, sono affari privati che non riguardano nessuno: lo stato non vi può intervenire.

La legge non ha mai protetto i delitti d'onore; ci sono invece regolarmente delitti commessi per sospetto di adulterio: basta aprire i giornali algerini per vedere che ci sono fatti di cronaca di questo tipo tutti i giorni. Il marito, ritornando dal lavoro, che ne so, trova una tazza in più — cito un esempio che conosco — c'erano due tazze invece di una, dunque è venuto qualcuno, dunque era un uomo e dunque... ecco: le cose possono essere ridicole fino a questo punto. C'è un costume, ci sono tradizioni che fanno sì che il padre o il marito abbiano diritto di vita o di morte sulla moglie e sulle figlie. Come avrete capito, il Codice della Famiglia definisce uno statuto di famiglia patriarcale, ma ha codificato solo ciò che voleva codificare e evidentemente senza chiedere il punto di vista delle donne.

Risultato: le donne in Algeria si battono contro le leggi scritte ma si battono anche contro quelle non scritte, che spesso sono più terribili ancora di quelle scritte.

Nel movimento delle donne attualmente si trovano dunque differenti linee di lotta, che corrispondono a realtà concrete, a cose che le donne subiscono quotidianamente e di cui vi ho dato qualche esempio.

Si trova anche una linea di lotta a livello sociale, poiché si rimettono in causa tutti i servizi sociali, e dunque anche gli asili e i giardini d'infanzia, che sono una necessità per le donne che lavorano. C'è una crisi degli alloggi e sempre più spesso non si riconosce il diritto alla casa ad una donna, sia nubile o divorziata o persino maritata. Io lavoro in una università, dove c'è un movimento molto importante per il diritto alla casa sociale. È circolata una petizione per chiedere che le donne universitarie non abbiano diritto all'alloggio, che esse siano escluse da quella lista dei candidati all'alloggio, che noi consegnano alle autorità nelle trattative.

C'è una seconda linea di lotta, che è una linea democratica e che concerne il diritto di circolare. Le donne vengono aggredite nella strada e vengono insultate. Sono forme di logoramento che si sviluppano enormemente da due anni a questa parte, al punto che le donne hanno paura ad uscire (...).

Alla negazione del diritto di circolare, si accompagna la negazione del diritto all'espressione. Ogni volta che le donne prendono la parola per formulare rivendicazioni precise, c'è una controffensiva immediata e automatica, sia dallo stato, che da certe forze, in modo particolare quelle integraliste (...).

La terza linea di lotta è la lotta politica. Noi svolgiamo attualmente una campagna per il voto effettivo delle donne, ma anche contro il sistema delle procure. Le cose stanno così: le elezioni del 12 giugno erano

in teoria le prime elezioni libere in Algeria, le prime elezioni multipartitiche; si trattava di elezioni municipali. Ebbene, esse si sono svolte nel quadro di una legge elettorale adottata di recente dall'Assemblea Popolare Nazionale.

Questa legge che d'altra parte non ha alcuna legittimità perché è prodotto del partito unico contiene due articoli fondamentali contro cui ci battiamo: il primo permette ad una persona di votare per il congiunto senza procura, il secondo sancisce che, oltre a questo diritto, ogni cittadino ha quello di far uso di tre procure. In un paese in cui il voto non ha molto senso per l'insieme dei cittadini, ma ancora meno per le donne, è evidente che il primo articolo è una formula ipocrita per dire: "il marito voterà per la moglie senza bisogno di procura". Quale marito, salvo rare eccezioni, consulterà la moglie sul voto che essa può aver desiderio di esprimere? Il secondo articolo, particolarmente perverso, fu incassato proprio alla vigilia delle elezioni, dal Ministro dell'Interno, il quale dichiarò che non ci sarebbe stato controllo dell'identità. Sapendo che non si era proceduto al controllo preliminare delle liste, vale a dire che non erano state aggiornate, ci sono state, che ne so, persone morte, per esempio, che hanno ricevuto dei certificati o persone che si erano spostate e che avevano cambiato residenza. Dunque solo non erano state aggiornate, ma inoltre, e per decreto governativo, non c'era nessuno per verificare chi apparteneva a quella circoscrizione tanto che il 12 giugno si potè constatare che varie persone avevano votato in numerosi seggi elettorali e, ogni volta, per un certo numero di persone: il numero di tre procure non è mai stato rispettato. Infatti i moduli di procura, che avrebbero dovuto normalmente essere timbrati dal municipio, venivano distribuiti nelle moschee, o vicino alle moschee o per la strada, a tutti gli uomini che li volevano. Ebbene, c'è stato un certo numero di abusi, non so quanti..., ci sono stati uomini che hanno votato per il figlio che era studente, per la figlia maritata da tempo, per la madre che era morta, ecc.

La quarta importante linea di lotta è quella giuridica contro il Codice della Famiglia, per ottenere l'eguaglianza giuridica tra l'uomo e la donna. Questa battaglia è estremamente importante. E anche se essa non è la fondamentale, non bisogna sottovalutare l'importanza che possono avere le leggi che non sono più avanzate rispetto alla società. Voi mi direte che in Tunisia, dove le leggi sono state, almeno all'inizio, più avanzate rispetto alla società, l'applicazione delle leggi è stata ostacolata, è chiaro. Ma quando, al contrario, le leggi sono più arretrate, esse codificano rigidamente lo stato delle donne e contemporaneamente imprimono una regressione obbligatoria.

Queste battaglie sono quindi i quattro assi di lotta delle donne, sono caratteristiche del movimento delle donne quale si è rinnovato dopo l'88, dopo che i governi d'ottobre hanno gridato la loro rivolta nelle strade e che lo stato ha inviato l'esercito per le strade di Algeri e di altre città algerine. In quella scia, il movimento delle donne in Algeria ha ripreso energia. Queste linee di lotta sono le stesse, sono tuttora valide, ma in due anni la situazione economica si è degradata di molto. Quindi bisognerebbe aggiungere a quello che ho già descritto ciò che deriva dall'abbassamento delle condizioni di vita.

Bisogna sapere, per esempio, che l'acqua esce dai rubinetti solo una volta ogni quattro giorni in alcune città e spesso per dieci minuti o un quarto d'ora ogni volta; immaginate le conseguenze che questo può avere sulla vita domestica; per la maggioranza delle donne in Algeria c'è una crisi degli alloggi che fa sì che tutti i problemi di promiscuità portino con sé problemi molto concreti per le donne e i rapporti familiari; ci sono problemi di trasporto ecc. In conclusione, c'è un mucchio di problemi della vita quotidiana che rendono la vita stressata, per tutti certamente, ma più ancora per le donne, perché esse sono il perno della famiglia e della vita domestica.

Attualmente c'è una grande pauperizzazione a causa delle leggi del Fondo monetario internazionale: un'inflazione, un innalzamento del costo della vita, che è difficile immaginare, risiedendo qui. I prezzi dei prodotti alimentari di prima necessità sono triplicati. Ciò che noi chiamiamo prodotti di prima necessità sono il latte, la semola, l'olio — quelle cose che permettono la sopravvivenza; per quanto riguarda gli altri prodotti — che sarebbero certamente giudicati necessari in una società come la vostra — il prezzo si è moltiplicato per sei, per dieci. Ciò significa per le donne una grande difficoltà a gestire la vita familiare, per cui le donne sentono la necessità di procurarsi un salario integrativo per riuscire a sbarcare il lunario. Ma non ci sono investimenti economici oggi in Algeria, non ci creano posti di lavoro, non ce n'è per nessuno e ancor meno per le donne; perciò questo salario integrativo le donne lo cercano in un'estensione della vita domestica, a scopo di realizzare un piccolo mercato, vale a dire che esse producono paste alimentari o focacce, mandano i bambini a venderle sul mercato, o cuciono vestiti, ecc. (...). Questo lavoro si sovrappone a tutti i pesi che devono sopportare tutti i giorni: si tratta veramente di un meccanismo di supersfruttamento.

Il terzo fenomeno che contribuisce al degrado della vita delle donne è il disimpegno dello Stato nei riguardi della vita sociale: (...) quel minimo di previdenza che permetteva alle donne di lavorare (nidi, giardini d'infanzia, mense) non esiste più da molto tempo. C'è una riduzione delle spese sociali: ciò vuol dire che molte cose non sono più sovvenzionate, ma questo vuol dire soprattutto che la maggior parte dei nidi e dei giardini d'infanzia si sono chiusi, e quelli che ancora funzionano non è più possibile iscrivere altri bambini: si aspetta che i bambini che hanno quattro anni arrivino a cinque per destinare ad altro uso questi nidi.

C'è dunque un impatto della crisi economica sulla vita quotidiana delle donne. Su questo marciano le campagne integraliste: una volta avvenuto il degrado, gli integralisti giocano sul velluto. È importante dirlo: gli integralisti non hanno inventato l'oppressione delle donne in Algeria, non l'hanno creata, si può persino dire che non vi hanno preso parte per niente. Ma oggi, non solo la appoggiano, ma anche la incentivano. Le loro campagne si articolano su alcuni punti molto chiari.

In primo luogo l'esclusione delle donne dal mondo del lavoro avviene per mezzo di un argomento che si conosce anche in Europa: le donne

rubano il lavoro agli uomini. È facile ribattere che ci sono solo 365 mila donne lavoratrici su una popolazione di 26 milioni: come possono 365 mila lavoratrici, con una percentuale del 30%, rubare il posto di lavoro a 10 milioni di giovani! Ma qui comincia la solita solfa: "Ci sono giovani senza lavoro, ci sono giovani disoccupati e ci sono donne che lavorano. Ora, i giovani sono l'Algeria di domani...". Ma questi sono argomenti che voi conoscete.

Ci sono molte campagne per rinchiudere le donne nella sfera privata. La campagna sullo stato delle donne riproduttrici è un leitmotiv regolarmente ripetuto dal movimento integralista, all'interno di tutti i suoi vari motivi. Le donne esistono in primo luogo per fare bambini, per allevarli e consacrarsi ad essi. Al di fuori di questo, interessarsi ad altre cose o definire diversamente lo stato delle donne significa cadere nell'occidentalismo. Parallelamente ci sono campagne che mirano a cancellare le donne dalla sfera pubblica, come ho spiegato poco fa, le aggressioni nelle strade e sui luoghi di lavoro. Per esempio, in due città dell'Est, che sono da una parte e dall'altra di Costantine, Sétif e Annaba, le Apc (Assemblee popolari comunali) FIS hanno preso la decisione che le donne non avranno più il diritto di attraversare i giardini pubblici. Ciò significa semplicemente che esse non hanno il diritto di attraversare uno spazio ove si rischia di sedersi, di fare incontri, il che sarebbe troppo pericoloso, per cui il mezzo migliore è di impedir loro d'accedere a questo tipo di spazio.

Altra campagna del movimento integralista è quella lanciata da Costantine sulla scuola mista. Dal mese di luglio, esso fabbrica ogni sorta di leggende sulla scuola mista (...): per esempio si dice che la presenza delle giovani nelle classi, nelle scuole e nei licei sarebbe responsabile dell'abbassamento di livello, perché, quando ci sono le ragazze, i maschi pensano ad altro e quindi non lavorano. E il paese, si sa bene, è costituito in primo luogo dagli uomini.

Di questi tempi ci sono anche moltissime azioni integraliste contro gli spazi culturali. L'attacco più recente ha avuto luogo in un villaggio nei dintorni di Algeri, dove un'associazione culturale che aveva un locale in cui depositava strumenti musicali, s'è vista saccheggiare il locale e il suo materiale, con la spiegazione che bisognava alloggiarvi persone rimaste senza casa. Quando è venuta l'équipe della televisione per fare la sua inchiesta si è vista aggredire — esattamente come era avvenuto in occasione del saccheggio di una cineteca, a Borch; e poiché gli integralisti non avevano potuto impadronirsi della cassetta del reportage, essi dissero molto semplicemente: "Se trasmettete questo documento, il presidente dell'associazione è morto", per cui il direttore dell'Entv, cioè della televisione, fu per forza obbligato a negoziare e il documento non fu mai trasmesso; alcuni giornali parlarono dell'aggressione di Bousmahin, ma niente di più. Fino a che gli algerini non vedranno immagini di questo tipo, non capiranno mai che cosa significhi violenza.

Questa è la situazione, la quale fa sì che le donne non abbiamo altra scelta che di battersi.

Perché non si tratta di volontarismo da parte delle donne algerine, in realtà esse sono costrette a battersi, poiché dappertutto sono rifiutate e aggredite, sia nella sfera privata, familiare, di coppia, che nella strada, nel mondo del lavoro. Questo può spiegare perché sulla scia della democratizzazione dell'Algeria, dopo gli avvenimenti dell'ottobre dell'88, ci fu un'esplosione del movimento associativo femminile. Sono nate associazioni dappertutto, sparse nel territorio nazionale, ivi compresi i piccoli villaggi, poiché accadevano cose precise: non era una lotta astratta, cioè per un'astratta eguaglianza, si trattava prima di tutto di reagire a cose precise. D'altronde, uno dei limiti del nostro movimento è proprio questo aspetto difensivo, in rapporto a ciò che succede. Poiché le offensive erano numerose e si susseguivano vicine nel tempo forse si è dimenticato, nel corso della lotta, che le associazioni di donne hanno anche lo scopo di conquistare diritti e non solo quello di battersi contro le aggressioni.

La cosa più drammatica per il movimento delle donne è che, anche se molte vi aderiscono, in fin dei conti non si tratta che di una minoranza. Questo movimento — però oggi un po' meno — non è molto popolare agli occhi degli ambienti popolari: in primo luogo perché vi è l'urgenza degli integralisti, dato che il movimento integralista è un movimento popolare, ma anche i fattori storici vi giocano un ruolo molto importante.

Quando si parla di emancipazione delle donne in Algeria, la maggioranza degli algerini lo sente come me ritorno di colonialismo. Per la semplice ragione che il colonialismo ha utilizzato le donne come strategia di penetrazione nella società algerina. Credo che questa sia la differenza tra l'esempio algerino e gli altri paesi arabi. Dopo di essere penetrato per mezzo della scuola — o per lo meno aver tentato di farlo — per mezzo della cultura, è poi penetrato per mezzo delle donne. Si usava dire: "Li avremo per mezzo delle loro donne" e il solo atteggiamento degli algerini contro la dominazione francese — il francese era pur sempre l'aggressore — il solo modo di resistere è stato quello di ripiegare sulle tradizioni, su ciò che chiamiamo identità. Ma l'identità significa famiglia, costume, religione — in altre parole, le forme di resistenza al colonialismo sono sfociate in uno spossessamento del diritto delle donne di dire ciò che esse sono e del diritto di reclamare diritti, anche quelli elementari.

Questo spiega anche il fatto che il movimento nazionale algerino non si è mai fatto carico della questione femminile. La questione è stata posta in circoli molto ristretti, ma non è mai stata assunta in quanto tale. Non si è mai riflettuto su un progetto di società, né mai si è pensato a ciò che sarà l'Algeria indipendente e al posto delle donne in essa. Nel '62 c'era la crisi del potere, non si sapeva dove si sarebbe andati, era un salto nell'ignoto. È un mito, quello della partecipazione delle donne, che si ritrova in Occidente, in Europa in particolare, perché il FLN ha dovuto nella sua propaganda, utilizzare questo slogan: "Le donne partecipano alla lotta di liberazione nazionale".

Si trattava di conquistare ambienti progressisti in Francia e altrove, cioè di allearsi con ambienti europei che dovevano in quel momento svincolarsi dal colonialismo; ma in realtà, nel movimento nazionale si sono utilizzate le donne quando non

c'era modo di fare altrimenti: in particolare, nella guerriglia urbana ad Algeri, perché potevano passare inosservate e potevano portare bombe nella loro borsa; questo poi è vero soprattutto per Algeri non per il resto del paese: bisogna ripetere con forza che le donne sono state escluse dalla resistenza.

Nel '57-'58 le hanno respinte verso la frontiera tunisina, non le volevano. Quando le donne si presentavano dicendo "io mi voglio battere" rispondevano loro: "Tu sei una ragazza di buona famiglia, non hai niente a che fare con noi, torna a casa...". La partecipazione delle donne è stata rifiutata, non c'era nessuna donna negli organismi politici e miliari del Fln. Beninteso che nel '62 le donne potevano giustamente aspirare a riforme democratiche, s'aspettavano cioè che i loro diritti fossero riconosciuti di fatto, poiché avevano partecipato alla resistenza, dal momento che nelle retrovie, poiché gli uomini erano nella resistenza, toccava alle donne subire la repressione militare. Ma questi diritti non sono stati loro riconosciuti.

Molto presto la società tradizionale ha ripreso il sopravvento. Le correnti tradizionaliste erano troppo forti nei poteri dell'epoca. In realtà le donne sono state introdotte in un progetto modernista solo durante la politica di Boumediare, vale a dire press'a poco dal '65 al '77: un periodo in cui l'Algeria aveva bisogno di una mano d'opera più docile e a buon mercato, per il suo progetto di industrializzazione. Quando non si ebbe più bisogno delle donne, si promossero campagne sulla necessità del loro ritorno a casa, sul paragone tra le qualità del latte materno e del latte in polvere ecc. Ciò determinò in sovrappiù che lo scacco di questa politica di modernizzazione fu pagato soprattutto dalle donne.

Ma il fallimento della modernizzazione ha portato con sé conseguenze particolari sul piano della politica, perché, creando uno smarrimento, un'impasse ha favorito l'emergere della corrente integralista.

Il movimento integralista dava allora l'illusione di essere una risposta a una società in crisi di valori e all'esigenza di un nuovo ordine morale; dava soprattutto l'illusione di essere la sola risposta possibile ad una identità che era stata negata.

Tutto questo si connette e per questo, ogni volta che le donne si muovono e rivendicano i loro diritti, dovranno lottare contro il fratello, la sorella, la madre, i vicini; ed è una battaglia durissima, a livello sociale ovviamente, a livello politico, ma anche a livello psicologico.

Donne in situazioni di guerra: la Palestina

Il testo seguente è frutto di riflessioni maturate sia nel corso di una permanenza nei Territori occupati nel '67 sia nel corso di anni di attività di solidarietà, soprattutto in un bollettino, *Shabab*, che ha sempre dato voce alle donne palestinesi.

Personalmente ritengo che la situazione e le elaborazioni delle donne che vivono la realtà dei Paesi cosiddetti del Terzo mondo, al di là delle molteplici differenze tra loro, siano per il femminismo occidentale estremamente interessanti per l'intreccio delle oppressioni di sesso e di classe con l'oppressione nazionale. Ma anche perché i linguaggi e le pratiche del femminismo occidentale molto spesso riflettono una visione estremamente mistificatoria della realtà, sia per il livello raggiunto dall'evoluzione culturale in Occidente che, come per il progresso tecnologico, non è di per sé automaticamente positivo, sia per il consolidamento di un ceto politico tra le intellettuali e teoriche del femminismo, che ormai ben pochi legami ha mantenuto con la realtà, caratteristica invece molto evidente nei movimenti femministi del Terzo mondo.

Territori occupati e oppressioni femminili intrecciate

Il ruolo delle donne dalla resistenza degli anni '30 alla spartizione della Palestina nel '47, all'occupazione israeliana del '67, fino all'Intifada dei nostri giorni, è stato determinante sia sotto il profilo della questione nazionale, sia sul piano della liberazione della donna araba dall'oppressione della società musulmana.

La donna palestinese si è trovata ad affrontare tre tipi di oppressione: 1) quella sessuale, in una società patriarcale di tipo agricolo; 2) quella derivante dallo sfruttamento di classe; 3) quella derivante dalla propria identità nazionale.

Nel quadro di una società di tipo contadino, la condizione quotidiana di vita è rimasta legata per secoli alla struttura familiare di tipo patriarcale, in totale dipendenza dal maschio capofamiglia. Dice Islah Gad, ricercatrice dell'Università di Birzeit e membro dell'Associazione "Questioni di donne" di Nablus: "(All'inizio del secolo), nelle comunità rurali le donne lavoravano a tempo pieno nei campi, ma avevano anche la completa responsabilità dei figli, della cucina e del bucato. Tutte le nostre fonti concordano sul fatto che le donne lavoravano più degli uomini. Il ruolo economico della donna rurale le fornì l'esperienza di stare a contatto con gli uomini e la liberò dal velo, diversamente dalla donna cittadina. Eppure l'importanza del ruolo economico delle donne non migliorò la loro condizione sociale". Tra le famiglie contadine la mortalità era molto alta e riguardava soprattutto le bambine, poiché erano meno nutrite dei maschi. Allo stesso modo, le donne soffrivano di più problemi di salute, a causa dei numerosi parti e della maggior trascuratezza. Furono soprattutto le donne della borghesia cittadina a fondare per prime associazioni di donne, anche se di tipo assistenziale ed umanitaria, e a partecipare a manifestazioni nazionaliste. Come ricorda ancora Islah Gad, "la prima conferenza di donne fu tenuta a Gerusalemme nel 1920 e vi parteciparono più di 200 donne. Le risoluzioni della conferenza comprendevano anche rivendicazioni politiche generali quali il rifiuto della dichiarazione Balfour e dell'immigrazione ebrea. Una delegazione di donne si tolse il velo dicendo: 'per servire la nostra patria ci toglieremo il velo', e presentarono un memorandum con le loro rivendicazioni". In seguito le conferenze e le manifestazioni di donne aumentarono, ma in generale rimanevano limitate alle donne della borghesia palestinese o

alle studentesse.

Fino a qualche anno fa, circa il 50% della forza lavoro contadina palestinese della Cisgiordania era costituita da donne, nella striscia di Gaza il 13% e nei territori del '48 circa il 12%. Nei servizi sociali, in Cisgiordania il 35% dei lavoratori sono donne, nella striscia di Gaza il 65%. Anche negli stessi Territori occupati, in aziende palestinesi, le donne subiscono discriminazioni: per il periodo della maternità sono concessi solo 40 giorni e, nonostante il nascere di organizzazioni sindacali anche di massa, in molti casi ancora oggi il salario delle donne resta, a parità di lavoro, inferiore a quello degli uomini.

Ancora oggi, sia nei territori del '48 (Israele), sia in quelli occupati nel '67 (Cisgiordania), per regolare questioni sociali come il matrimonio, il divorzio o l'aborto, non esiste legislazione civile bensì, valgono le norme stabilite dalla religione di appartenenza che rappresenta, per ogni tipo di società, uno dei principali veicoli di oppressione della donna, relegandola alla condizione di essere debole, inferiore, soggetta al maschio, totalmente priva di autonomia, dedita alla famiglia e all'educazione dei figli. L'onore della famiglia è stato da secoli il principio fondamentale in nome del quale è stata imposta la maggior parte delle restrizioni sulla libertà della donna. La segregazione subita dalla donna palestinese durante tutta la propria vita, è una violazione continua della sua libertà individuale. Non può partecipare ad attività sociali; non può scegliere con chi sposarsi poiché il matrimonio è un contratto con funzioni di carattere economico e di preservazione delle differenze sociali; non può lavorare e quindi avere indipendenza economica poiché a lei è assegnata solo la cura della casa e dei figli.

Questo ruolo della donna nella società palestinese agricola e patriarcale persiste ancora oggi anche se in misura differente, ma non può essere preso in considerazione a prescindere dal contesto generale dell'occupazione israeliana.

La politica di occupazione

La politica colonialista israeliana verso i palestinesi, a partire dall'occupazione del '67, si è espressa in due comportamenti contraddittori: da un lato conservare la struttura tradizionale della società palestinese contadina fondata sulla Hamulah (clan), come strumento per esercitare maggior controllo sulla popolazione (per dominare la maggioranza delle Hamulah, cioè l'intera comunità, era sufficiente per le autorità di occupazione, averne dalla propria parte il capo); dall'altro, con l'esproprio delle terre, delle fonti d'acqua, con lo strangolamento economico che ha costretto i palestinesi a rendersi al servizio di Israele come forza lavoro sottopagata e sfruttata, distruggere le basi stesse di questa struttura sociale. Il dato che a noi interessa qui è il processo di proletarizzazione, avvenuto in seguito all'occupazione del '67, per cui decine di migliaia di palestinesi sono stati costretti, da allora, a varcare ogni giorno i confini di Israele per andare a vendersi come forza lavoro a basso costo nelle aziende israeliane. Ciò ha portato anche le donne a subire a fianco del maschio, anche l'oppressione di classe.

In realtà, all'inizio, il fenomeno di proletarizzazione delle masse palestinesi, aveva acuito, per certi aspetti, la condizione di segregazione delle donne poiché, con il fatto che gli uomini erano costretti ad andare a lavorare nelle città israeliane, esse dovevano rimanere a casa sotto il peso delle cure familiari e delle convenzioni sociali. In seguito, con l'inasprirsi delle condizioni economiche a causa degli effetti dell'occupazione, uno stipendio per famiglie numerose non era più sufficiente ed anche la donna, nonostante la riprovazione morale della Hamulah, fu costretta a vendersi sul mercato della forza lavoro israeliana. Tra il 1967 e il 1972, circa 7.000 donne palestinesi entrarono a lavorare nelle industrie israeliane. Ciò ebbe ripercussioni sull'assetto familiare e contribuì a cambiare le condizioni economiche e sociali della donna, non più segregata tra le mura di casa. Non essendo però considerata produttrice di guadagno per la famiglia al pari dell'uomo, come avviene del resto anche in molti Paesi capitalisti, il suo salario è inferiore a quello dell'uomo. La donna vive quindi sul lavoro una doppia discriminazione: la differenza di salario tra uomo e donna e quella tra arabo ed ebreo. Tuttavia, come si è detto sopra, ciò ha portato anche a dei cambiamenti positivi. Il lavoro fuori casa molto spesso ha significato per le donne l'attenuarsi dell'oppressione familiare e della segregazione, e l'inizio di un'indipendenza economica, con il serbare per sè una parte del guadagno invece di darlo tutto al capofamiglia. Ciò ha contribuito notevolmente ad un avanzamento della condizione della donna rispetto all'ideologia conservatrice della Hamulah. In seguito, la percentuale di donne che andavano a lavorare in Israele è drasticamente diminuita: dal 4,5% dei lavoratori palestinesi nel 1979, è scesa al 2,5% nel 1983 ed è continuata progressivamente a diminuire fino ad oggi.

I modelli occidentali

Un altro elemento derivante dall'occupazione israeliana, che ha contribuito all'incrinarsi dell'ideologia tradizionale musulmana è stato l'impatto con i modelli di vita europei ed americani trasmessi dalla società israeliana. L'atteggiamento iniziale della società palestinese verso i modelli di vita occidentali importati attraverso la colonizzazione sionista, fu di considerarli fattori di corruzione. Questo argomento è stato usato per lungo tempo e, a maggior ragione è usato ancor oggi, in seguito alla crescita dei movimenti musulmani, in un primo periodo fomentati anche dalle stesse forze di occupazione, in funzione anti-OLP. L'obbiettivo della condanna dei modelli occidentali è ancor oggi quello di persuadere la gente che le cosiddette "libertà democratiche" e gli stessi valori del socialismo, altro non sono che mistificazioni della cultura sionista dell'occupante e, in quanto tali, vanno combattuti. I modelli occidentali hanno rappresentato dunque fattori contraddittoriamente dinamici rispetto ai valori espressi da una società di tipo religioso-feudale. Se da una parte, infatti, la donna migliora la propria condizione con l'accesso agli studi, al lavoro e ad una seppur relativa indipendenza economica, dall'altra, tutto ciò entrava in stridente contrasto con la visione tradizionale del ruolo della donna nella società musulmana. Alle donne dei Territori occupati venne per la prima volta

concesso il diritto di voto nelle elezioni municipali del 1967, tramite un ordine militare israeliano che emendava la legge elettorale giordana del 1955 e dava diritto di voto a tutti coloro che erano sopra i 21 anni. Il voto di queste donne portò ad eleggere candidati nazionalisti e progressisti e contribuì a far allargare gli orizzonti del protagonismo femminile.

In sostanza, l'occupazione sionista ha introdotto nella condizione sociale della donna le contraddizioni tipiche di una società capitalista: una maggiore libertà di costumi, l'indipendenza economica con l'ingresso nel mondo del lavoro, da una parte, la doppia e tripla oppressione come donna, come araba, come proletaria, dall'altra.

La lotta nazionale

D'altra parte, l'affrancamento dalla segregazione familiare, dovuto alle ragioni esposte sopra, ha prodotto anche l'effetto di una maggiore integrazione della donna nella più generale lotta di liberazione nazionale. Negli anni settanta, le donne partecipavano alla lotta armata, dirottavano aerei, erano imprigionate e torturate, il che modificò in parte la loro immagine di creature deboli. L'alto numero di donne arruolate ed organizzate negli organismi politici e militari clandestini e nelle fazioni politiche che facevano capo all'OLP e che in quegli anni avevano un enorme consenso politico di massa portò di conseguenza ad un aumento del numero di donne imprigionate. Purtroppo, come le organizzazioni di massa, quelle di lavoro volontario e i sindacati erano legati alle componenti dell'OLP, così anche le organizzazioni di donne erano tutte (e lo sono tuttora) debitamente divise tra le varie correnti politiche. Ciò significa che tutte le rivendicazioni contenute nei programmi sono principalmente legate alla questione nazionale, collegata con quella della liberazione della donna in termini limitati alla parità con l'uomo e all'emancipazione. La maggior parte delle discussioni nel movimento delle donne sono incentrate sulla conquista dei diritti delle lavoratrici e sulla loro qualificazione professionale affinché possano essere soggetti attivi e produttivi della società palestinese. Fino ad oggi nessuna "questione di genere" trova spazio nel movimento, perché, dice Islah Gad, la tendenza principale è di posporre tale questione al raggiungimento dell'indipendenza nazionale e di evitare problemi di mutamento sociale. Ma questo rischia di mettere in pericolo i pochi diritti ottenuti dalle donne attraverso il loro coinvolgimento nella politica, come successe per le donne algerine all'indomani della rivoluzione.

L'avanzata islamica

Inoltre, purtroppo, a causa di molti fattori che non interessa esporre qui, alcuni anche per responsabilità della sinistra, la forma che in molti casi ha assunto tra la gente la coscienza nazionalista, soprattutto oggi, ha contribuito a rafforzare di nuovo l'ideologia religiosa e, spesso, a identificare l'identità nazionale nella credenza religiosa musulmana, a volte proprio nelle sue caratteristiche più retrive. Le forze islamiche hanno influenzato pesantemente la vita politica palestinese di questi ultimi anni in Cisgiordania e soprattutto nella striscia di Gaza. Questo fattore ha agito negativamente sull'avanzamento della presa di coscienza delle donne, e persino sul suo diritto a partecipare attivamente alla lotta di liberazione nazionale. L'immagine tradizionale della donna legata alla famiglia e alla casa, adatta perciò solo a ruoli secondari nella politica e nel sociale, ha mutilato per molti decenni la resistenza palestinese contro l'occupazione sionista, privando la metà della popolazione, le donne, della possibilità di dare il proprio contributo di energie come soggetto attivo e creativo nella lotta.

L'Intifada

L'Intifada ha cambiato notevolmente questa situazione. Essa, soprattutto al suo inizio, nel 1987, rappresentò un'eccezionale forma di resistenza popolare all'occupazione grazie alla sua continuità e alla partecipazione della maggior parte delle classi e di gruppi sociali di ogni età e di entrambi i sessi. Le donne parteciparono spontaneamente e con coraggio alle attività della resistenza. Il vuoto creatosi con l'arresto degli uomini — 17.000 nei soli primi tre mesi dell'Intifada — ha fatto sì che la donna politicizzata occupasse anche dei posti di direzione politica di primo piano. Il fatto che la donna sia scesa in piazza a manifestare e a scontrarsi con l'esercito israeliano per proteggere i bambini che lanciavano pietre, ha allargato l'orizzonte dei suoi interessi, rendendo più profondo il suo senso di appartenenza, in precedenza limitato alla famiglia e che si è allargato fino a comprendere il rione, il quartiere e, poi, l'insieme del Paese. L'Intifada ha messo in evidenza l'esistenza di donne dirigenti capaci, in grado di assumere ruoli direttivi di primo piano. Le organizzazioni di donne assunsero un ruolo di avanguardia tra il movimento delle donne palestinesi, ne organizzarono e diressero la partecipazione con un programma proprio, anche se le valutazioni tra le femministe palestinesi sono spesso divergenti a tale proposito. D'altra parte però, la divisione sessuale del lavoro continua a mettere le donne all'ultimo posto della gerarchia familiare, sia che lavorino in casa, sia fuori, sia che facciano attività politica. Infatti, nell'attività dei comitati popolari dell'Intifada, le donne tendevano a predominare in due aspetti del lavoro: l'insegnamento alternativo e l'economia domestica. Così, l'attivismo delle donne si è incanalato di nuovo nei settori più tradizionalmente femminili, con un ripiegamento, in tal modo, rispetto alla fase iniziale dell'Intifada in cui la quantità e le forme di partecipazione avevano segnato dei cambiamenti qualitativi nei ruoli politici delle donne.

Oggi, la repressione israeliana e il crescere dei movimenti islamici hanno reso ancor più difficile la situazione, e c'è addirittura la sensazione generale che anche alcuni diritti minimi che le donne si erano conquistate prima e durante i primi anni dell'Intifada siano ora messi in discussione. Il movimento islamico ha iniziato col proclamare che indossare lo Hijab (velo) da parte delle donne era un dovere nazionalista, era parte della cultura dell'Intifada, un modo di dimostrare rispetto per i martiri. Nell'arco di meno di un anno, a Gaza, esso riuscì ad ottenere che quasi tutte le donne aderissero a tale invito; ma, ancor peggio, riuscì a spostare la direzione dell'Intifada dai suoi ob-

biettivi unicamente nazionalisti verso il concentrarsi anche sul cambiare l'ideologia ed il comportamento sociale palestinese.

Nonostante queste involuzioni, molte cose sono cambiate nella società palestinese in questi ultimi decenni, anche dal punto di vista istituzionale. Per esempio, si è consolidata l'abolizione della poligamia (contemplata dalla religione islamica), attuata sin dal tempo del mandato britannico e in seguito assunta dall'occupante sionista, ed ora non più vista come un valore sionista da respingere. L'utilizzo dell'arma dell'incremento demografico oggi, soprattutto per le difficoltà economiche, si va attenuando. Per decenni l'alta natalità è stata usata come arma contro il sionismo: i sionisti tendono a raggiungere un livello demografico superiore ai palestinesi, favorendo anche la loro diminuzione delle nascite, perciò avere più figli è stato da sempre un obiettivo nazionale. Ciò che veniva avanzato dunque come tattica di lotta contro l'oppressione sionista, si trasformava in oppressione nei riguardi delle donne, costrette a farne le spese dal punto di vista fisico, psicologico e sociale. Anche a causa delle sempre maggiori difficoltà ad allevare bambini, per la gravità delle condizioni economiche, l'uso dei mezzi anticoncezionali è andato sempre più aumentando e un numero sempre maggiore di donne ha preso coscienza del proprio diritto a controllare il proprio corpo. Anche in questo caso si è dovuta scontrare con la religione, le tradizioni, la Hamulah. Ma se prima si trovava isolata nelle sue decisioni, ora ha cominciato ad organizzarsi, a creare strutture femminili, comitati, organismi sociali che le hanno permesso, nel concreto, di volta in volta, di affrontare i problemi legati all'oppressione che vive quotidianamente, e di individuare, insieme alle altre, le forme di lotta necessarie per superarli.

Come afferma Rita Giacaman promotrice insieme a Sahar Khalifah, del "Centro della Donna" di Nablus in Cisgiordania, "è indispensabile trovare un modo per consolidare ciò che abbiamo ottenuto, per non essere in seguito prese di sorpresa da una situazione simile a quella che vivono le donne algerine".

Valeria Belli

Bibliografia

• *Palestinian Women in the Uprising: From Followers to Leaders*, Rita Giacaman, Oxford University Press, Oxoford 1989.

• *The Palestinian Women and the Intifada*, Alex Fishman, *New Outlook*, June/July 1989.

• Interventi alla Conferenza di pace delle donne israeliane e palestinesi a Gerusalemme, dicembre 1989.

• *Intifada: Palestine at the Crossroad*, Praijer, New York 1990.

• Interventi alla Conferenza di donne palestinesi, Gerusalemme 1990, 1991 e 1992.

• Interventi alla Conferenza di donne israeliane e palestinesi, per la pace, Palazzo delle Nazioni Unite, Ginevra, maggio 1991.

G. La filosofia

Nelle prossime settimane dovrebbe aver luogo il seminario in cui decideremo la redazione specifica, l'impostazione e i temi del quarto quaderno, quello filosofico.

Certamente una parte del quarto dei Quaderni Viola *sarà dedicata ad analisi e critica delle filosofe italiane della differenza, al lavoro di decostruzione del pensiero filosofico di Luce Irigaray e ai punti di riferimento nel pensiero maschile del postfemminismo.*

Ci auguriamo di ricevere alcuni contributi (già promessi) sulla relazione tra corpo e pensiero nelle rappresentazioni ideologiche e nelle scienze e sul buon uso della filosofia nell'analisi delle relazioni umane. Vorremmo inoltre aprire un discorso su possibili punti di riferimento diversi rispetto a quelli del postfemminismo.

Ci interessa qui spiegare brevemente qualcosa che poi rispiegheremo, se davvero questo quaderno dovesse vedere la luce. La Libreria delle donne di Milano e la Comunità filosofica di Verona, le filosofe che in Italia hanno aperto la riflessione sulla differenza in altre circostanze non sarebbero mai divenute il bersaglio delle nostre polemiche, che ci sforzeremo comunque di fare nella forma più corretta e garbata di cui siamo capaci, senza ovviamente fare torto alle nostro convinzioni.

Queste donne hanno aperto una riflessione a loro modo femminista che per questo solo fatto merita rispetto, una riflessione che non condividiamo, ma che non per questo le rende ai nostri occhi nemiche del genere femminile.

La questione è che per nostra debolezza, per i ritardi accumulati nella comprensione dei temi del femminismo dalla sinistra, perché non c'è, non ha potuto esserci un soggetto femminista e di cultura marxista in grado di parlare con altri linguaggi della differenza di genere, una certa pratica femminile in Rifondazione comunista ha tentato di agganciarsi ai prodotti filosofici (in qualche caso sarebbe meno improprio dire ideologici) di Luce Irigaray, di Luisa Muraro e di Adriano Cavarero. Ma l'aggancio, in larga misura impossibile, ha prodotto solo un deragliamento del senso comune e della capacità di fare politica.

A questo punto le strade possibili sono, a nostro avviso, le seguenti. O si srotola coerentemente il filo del discorso postfemminista, adottando necessariamente anche la sua bussola per l'insieme del discorso politico e si arriva molto più lontano di dove abbiano intenzione di arrivare tutte (o quasi tutte) le compagne che in Rifondazione comunista fanno riferimento alla differenza. Oppure si passa ad una prassi empirica, che usa casualmente un lessico differenzialista. O infine — ed è quello che proponiamo — si ricomincia da capo, cercando prima di tutto di capire gli strumenti che si utilizzano e i linguaggi che si parlano.

L'esigenza di ricominciare proprio dalla filosofia deriva dal fatto elementare che è quello il livello a cui il discorso postfemminista è stato afferrato e condotto in Rifondazione. Pubblichiamo qui, intanto tre frammenti di discussione, cioè due interventi di compagne dei Quaderni Viola *e la sintesi di un saggio di Généviève Fraisse.*

La differenza dei sessi, una differenza storica

La differenza dei sessi sembra essere un fatto naturale di cui è difficile vedere la storicità, così come le donne, in quanto gruppo sociale, sembrano essere prive di storia.

Il tentativo allora è quello di costruire una storia delle donne che parta dal presupposto che la relazione tra i sessi e la storia delle donne sono dentro la storia del mondo, e svelare quindi la storicità della relazione tra i sessi.

Vorrei partire dai testi filosofici per vedere in quale modo la differenza dei sessi vi ha trovato spazio. Ci si trova di fronte alla prima difficoltà: nessuno studio filosofico ne ha fatto oggetto di studio, pur se la nozione di femminile e maschile, la realtà degli esseri sessuati o la relazione tra i sessi vengono nominati.

A tutt'oggi solo la letteratura affronta la questione della relazione tra i sessi, particolarmente nel romanzo e nella poesia. Ma tale rappresentazione lascia aperta la questione dei modi con cui si può riflettere su di essa e sull'approccio teorico di questa rappresentazione.

Il passaggio dalla rappresentazione al prendere coscienza di essa è avvenuto nella psicoanalisi che ha segnato una rottura nella storia del pensiero: nella teoria della conoscenza con la nozione di inconscio e nella storia della sessualità con l'importanza data alla vita sessuale, ma questa fondamentale rottura nel pensiero non ha comportato la trasformazione del discorso sul ruolo della donna nel rapporto tra i sessi: in verità la psicoanalisi ha in comune con la lettera-

tura la tesi dell'immutabilità del rapporto tra i sessi, la permanenza e quindi la storicità degli elementi della relazione.

La mia ipotesi è che considerare la differenza sessuale come oggetto filosofico metta in discussione una rappresentazione siffatta.

Nei testi filosofici la differenza sessuale vi è nominata ma solo come fenomeno che appare o sparisce, che si mostra per frammenti, perché dipendente da altri ordini di discorsi; in questo modo vengono nascoste le vere questioni: la dominazione maschile e la sessualità umana.

Questa situazione ha comportato due conseguenze, due differenti strategie. La prima: la differenza tra i sessi è neutralizzata a favore della rappresentazione di individui non sessuati; quindi l'ultima tappa dell'universalismo diventa la desessualizzazione degli individui. La seconda: la differenza tra i sessi è fondamentale, quindi si deve evidenziarla in tutta la sua pienezza mostrando come i valori femminili sono portatori di utopia e quindi di redenzione in un mondo asservito alla razionalità.

Si tratta di due tesi estreme: neutralizzazione o esasperazione della differenza sessuale; io propongo di lavorare su un diverso assunto: i sessi sono simili e differenti. E su tale assunto cominciare a individuare i modi in cui la differenza appare nel pensiero filosofico (per esempio il posto della donna nella comunità umana, oppure il ruolo dell'amore nella conoscenza, la metafisica che si interroga sull'Essere). "Stabilire i modi in cui appare la questione sessuale è essere attenti al gioco discorsivo tra i fini e i mezzi dell'indagine filosofica sui sessi sono i miei due punti di partenza nel tentativo di mettere a fuoco l'oggetto di studio". Si tratta di elaborare un sapere che comporti la variazione delle rappresentazioni, la loro contestualizzazione, la loro storicizzazione.

I filosofi — per chiudere qualsiasi dibattito sulla differenza — saltano a piè pari il problema dell'ineguaglianza tra i sessi e invocano la necessità di agire perché questa cessi: essendo l'agire un compito della sfera politica, essi si scrollano dall'obbligo di pensare la differenza; è questione di pratica politica e non di filosofia.

A mio parere, tra la differenza impensabile e la pratica politica c'è lo spazio e la necessità di un sapere elaborato nella storicità. La storia per me è stata un percorso obbligato di fronte all'evidente impasse della filosofia. In particolare, la storia del femminismo è indicativa dei nodi teorici a cui rimanda: identità/uguaglianza; privato/pubblico; natura/spirito; produzione/riproduzione; ecc. È un campo di indagine filosofica ed è la condizione per la formazione di un sapere filosofico, basato sulla storicità del rapporto maschio/femmina e sulla possibilità di una sua trasformazione.

La costituzione di un corpus filosofico è la condizione per l'elaborazione di un sapere: accennerò quattro possibili strade o esempi per arrivarci.

1) La storia come avvenimento. La rivoluzione francese, con l'avvento della democrazia e il cambio del regime politico, ha obbligato a una ridefinizione della relazione tra i sessi. Sulla base di questo esempio bisognerebbe esaminare l'ipotesi dell'esistenza di un collegamento tra rottura dell'ordine sociale e ridefinizione del rapporto tra i sessi.

2) La storia come momento in cui si fanno o si disfano alcune associazioni semantiche (per esempio, la metafora, la donna uguale allo schiavo, di cui la rivolta della donna si è servita abbondantemente). Riflettere sulle metafore qualificanti le categorie degli esclusi, sulle analogie di situzioni o di rappresentazioni, potrebbe contribuire a ridefinire la differenza tra i sessi.

3) La storia è temporalità. Ma siamo in presenza di una storia ufficiale che oggi può sembrare paradossale, anacronistica e contraddittoria se vi introduciamo in essa la storia ufficiosa delle donne.

4) La storia come pretesto o pretesto, nel senso che essa, oltre al resto, offre possibilità di riflessione alla stessa storia della filosofia. Il ruolo delle donne che si ritrova indifferentemente in Kant, Fichte o Hegel o Freud dimostra che la riflessione filosofica si nutre della storia: di quella dell'emancipazione femminile e della filosofia, quindi della storia sociale e della storia della filosofia; sembra necessaria quindi una mescolanza tra i due campi.

Sono quattro direzioni di ricerca, anche se qui troppo brevemente indicate. Ciò comporta non solo descrivere la storia del rapporto uomo/donna e della differenza sessuale: ciò che voglio dimostrare è che l'introduzione del paradigma della storia cambia l'immagine e la rappresentazione stessa di questa differenza.

Studiare i modi in cui la questione sessuale appare nei testi filosofici porta a ritrovare le logiche nascoste, a unire il concreto e l'astratto, a unire ciò che nel discorso generalmente è separato: così si produce storia.

(Sintesi del saggio di Généviève Fraisse, La différence des sexes, une différence historique*)*

Nonostante la differenza

Rileggendo il recente libro della Cavarero, *Nonostante Platone*, che ha costituito un punto di riferimento significativo per i dibattiti sulla differenza di genere, si è positivamente stimolati, oltre che dalle suggestioni letterarie, dal tentativo di smascherare e demistificare l'ordine simbolico dominante nella cultura occidentale, in cui si cela, sotto l'apparente neutralità di valori universali, la reale centralità della soggettività maschile.

Ma quando il testo viene letto, come spesso è accaduto e come l'autrice stessa sembra in parte proporre, come l'avvio di una riflessione, il punto di partenza per una nuova visione del mondo, un nuovo ordine simbolico da costruire, da tessere sulle ceneri del vecchio, allora abbiamo la sensazione sgradevole di essere attirati su percorsi che ci riportano in una direzione opposta a quella che intendevamo seguire.

Se prendiamo in esame due fra le più suggestive "figure" che l'autrice dichiara di avere "rubato" dal contesto dei dialoghi di Platone, per elevarle ad emblema di una controtendenza del pensiero filosofico e di una nuova soggettività femminile da costruire, la prima impressione che si ha è quella di trovarci di fronte a due

povere di spirito. Con tutto il rispetto per Penelope, per l'affascinante continuità del suo fare e disfare, in un tempo che è sottratto al ritmo sconvolgente e stressante dell'azione, ma anche all'illusione dell'eternità. E con tutto il rispetto per la servetta di Tracia, per la sua vivace concretezza, per il suo spirito critico. Alle donne non interesserebbe l'azione, e non interesserebbe il pensiero, ecco quello che gli esempi proposti dalla Cavarero portano a concludere. Non la morte, ma la nascita, non l'andare oltre i limiti, comunque intesi, ma vivere e riconoscere un destino proprio all'interno di quei limiti che, per quanto imposti, sono loro graditi. È un gran guazzabuglio.

Penelope rifiuta il mare, il viaggio e i falsi miti dell'eroismo. Certo, ma rifiuta anche la ricerca, l'avventura della ricerca, e su questo rifiuto la Cavarero stende un pietoso velo.

Analogamente, la servetta di Tracia, deridendo Talete che cade nel pozzo perché troppo assorto nella contemplazione del cielo stellato, rifiuta un tipo di pensiero che si distrae dal mondo, che perde il legame con la vita, coi fenomeni, con le situazioni concrete. Ma chi, anche fra le donne, non ha mai ammirato, almeno per un momento, Talete che cadeva nei pozzi perché distratto dai pensieri sull'universo, e chi, tra di noi, non ha sperato che anche le donne imparassero questa distrazione e cadessero talvolta nei pozzi, piuttosto che tenere lo sguardo fisso verso terra?

Se quello da costruire era un nuovo ordine simbolico, non può non colpire una sorta di marginalità culturale e filosofica presente nel libro della Cavarero. Piuttosto che porre le basi di una nuova soggettività femminile, anche a livello filosofico, che dovrebbe necessariamente avere armi dialettiche forti per affermarsi come pensiero che non sia di semplice negazione, ci si limita a costruire un pensiero della debolezza, ricalcando, non a caso, anche correnti filosofiche già percorse dal pensiero maschile.

E il nemico da abbattere o, almeno, a cui togliere il predominio nell'ordine simbolico, finisce per essere il *logos* da una parte e la *polis* dall'altra. Scontati, ma non per questo meno evidenti i riferimenti al pensiero di Nietzsche e anche a quello di Heidegger. Con la differenza che queste filosofie, e mi riferisco a Nietzsche in particolare, avevano una forza di smascheramento, di distruzione dall'interno dei valori dominanti che, mi dispiace dirlo, non si ritrova nelle "figure" della differenza.

Anche il tema della nascita, più volte indicata come valore vitalistico, centrale, da contrapporre all'ossessione della morte che dominerebbe l'universo filosofico maschile, finisce, in qualche modo, per rovesciarsi nel suo contrario, nell'autoannullamento, nella disintegrazione di una possibile soggettività non solo sul piano razionale, del Logos, ma anche su quello sociale, della Polis. Ma, sembra obiettare la Cavarero, non viene con questo annullata la radice sessuata, quella che permette di riconoscere alle donne il privilegio di un'"animalità" divina, dionisiaca, terrestre, vicina alle origini di tutto, al di qua della logica, della politica.

Era proprio questo quello che volevamo sentirci riconoscere? E non ci lasciano un po' sconcertati le immagini di morte con le quali il libro si chiude, nelle parole della *Passione secondo G. H.* di Clarice Lispector?

Si potrebbe dire che era un finale scontato, data la partenza. Si era cominciato col negare il valore dell'avventura, della ricerca, sia pur provvisoria, del senso delle cose (e la ricerca di Ulisse provvisoria lo era, per definizione), e si è finito per negare il soggetto, la sua coscienza, la sua trascendenza, la sua politica animalità per confinarlo nelle foreste, ai limiti della polis, e rinchiuderlo nella prigione del corpo, nella quale non può essere celebrata altro che l'apoteosi della morte.

L'itinerario teorico, indicato dalla stessa Cavarero, prende le mosse dal mito dionisiaco, mutuato da Nietzsche, per indicare il tema, la coordinata centrale del nuovo ordine simbolico femminile: la capacità di vivere la propria singolarità concreta, qui ed ora, non guardando al futuro, al progetto, ma semmai al passato, all'origine, al nostro essere niente prima di essere generati da madre.

La valenza simbolica che lega il "femminile" e il "materno" con l'animalità, è, per Cavarero, proprio quella di una conciliazione indolore fra la singolarità e la vita infinita, ossia la capacità di aderire ad un'esistenza individuale che appunto "vive ogni istante per intero", ma, per far questo, "non deve saperlo" (1).

Dunque si è portati a considerare come valore l'inconsapevolezza, la cieca presenza a se stessi, il dissolvimento della soggettività nell'istintualità, tutt'al più in una debole energia dionisiaca, un ancor più debole riferimento a un ipotetica *polis* che non sia più prevaricante nei confronti della vita, della sua singolare e concreta irriducibilità, una ipotetica polis da conquistare con un'"incursione imprevedibile e leggere (sic!), ad opera di manipoli che hanno altrove la loro dimora e la loro forza, appunto in quel luogo che è cresciuto sul loro sottrarsi" (2).

La verità è che ciascuna delle "figure" proposte dalla Cavarero ha da esprimere essenzialmente una negazione, e nessun percorso generalizzabile. Così Penelope che si chiude nella stanza da lavoro con le ancelle, così la servetta tracia che si limita a ridere e a guardare dove mette i piedi, così G. H. che accetta l'orrore della morte in analogia con l'orrore della nascita.

Fatta eccezione forse, per la figura di Demetra, e per il tema della "visibilità" e della riconoscibilità tra donne, come punto di partenza per la possibilità che è negata finché le donne continueranno a guardare all'universo simbolico maschile come unico punto di riferimento. Cosa che, in fondo, mi sembra si finisca per fare confinando le donne proprio in quei luoghi che l'universo maschile aveva loro assegnati, sottraendo alla soggettività femminile la possibilità di crescere e progettarsi anche nella dimensione politica, anche con gli strumenti che la ragione e il logos offrono, e che possono essere accresciuti e integrati, ma non sostituiti.

Rosalba Volpi

(1) A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma 1990, pag. 115 e segg.
(2) Idem, pag. 87.

Vogliamo andare in mare aperto

È possibile riandare di mito in mito, rincorrendo le tracce cancellate di figure antiche, iscriventesi in un ordine simbolico primigenio, che quello patriarcale avrebbe sconfitto e sepolto, in forza della sua aggressività? In effetti, l'intuizione mitopoietica scolpì in quelle figure una tale potenza drammatica, che esse non cessano di coinvolgerci emotivamente. Per questo gli uomini di tutti i tempi, che finora furono gli unici detentori della cultura, ne interrogarono i gesti e le vicende, alla ricerca di significati riposti, che in qualche modo illuminassero le sempre risorgenti domande sulla vita e sulla morte. Ma le donne, che oggi hanno scoperto la loro identità e muovono alla ricerca della propria autonomia, indagano le mitiche figure femminili, inseguendo le tracce di un ordine antico, organizzato intorno alla figura della Grande Madre: una civiltà delle Madri della cui esistenza, si afferma, non prove archeologiche e documenti sono garanzia, ma la stessa presenza attuale di un pensiero femminile, fondantesi nella figura materna, partendo dal quale "si va a cercare, e perciò a trovare, la sua figura antica contorniata di figlie e sorelle"; poiché le vie dell'esegesi non sono oggettivamente segnate nei contenuti del mito, ma vengono tracciate a seconda di ciò che l'interprete si aspetta di trovare.

Questo afferma Adriana Cavarero nel suo saggio *Nonostante Platone*. Senonché, essa dice, le figure femminili, che compongono l'immaginario mitico della nostra cultura, si muovono tutte all'interno di un ordine simbolico, che fu segnato all'inizio dal marchio patriarcale, il quale, sovrapponendo loro significati differenti, le valorizzò solo in relazione ad un soggetto maschile, "di modo che ogni figura di donna si trova a giocare un ruolo, il cui senso sta nei codici patriarcali che glielo hanno assegnato". Per questo essa si propone di decodificarle e di restituirle al loro significato originario.

Il punto di partenza di questo viaggio ermeneutico è Platone: sembrandole questo filosofo collocarsi all'inizio della definitiva codificazione dell'ordine patriarcale vincente, essa ritiene più facile scoprire, attraverso le sue opere, le tracce di un'ancor recente cancellazione.

C'è dunque nel Fedone un accenno fuggevole a Penelope, che Socrate, in procinto di bere il veleno, accosta ai suoi discepoli, i quali si comportano da cattivi filosofi, poiché, piangendo la sua prossima morte, tornano a tessere insieme ciò che il discorso filosofico aveva slegato: quell'unione dell'anima col corpo che, imprigionando l'anima nel corpo mutevole, le impedisce di accedere alla sua vera patria, là dove le cose "sono" in eterno, libere da ogni trasformazione. La metafore subisce però un'inversione logica, poiché essa pone l'accento sull'assurdità del ritessere ciò che era stato disunito, mentre il gesto immobile del mito consiste nel disfare una tela, che era già stata concessa.

Su questa inversione logica Adriana Cavarero ragiona a lungo. Le rafforza una sua convinzione che proprio da Platone inizi quella opposizione tra anima e corpo che, corrispondendo all'opposizione tra la vita vera, dell'anima, e la mera vita, del corpo, segna, a partire da qui, la scelta definitiva della morte, da parte della filosofia occidentale: quel "vivere per la morte" che ne costituisce uno dei più costanti principi. Contemporaneamente inizia da qui — essa prosegue — la concezione della donna come esclusa, per sua inadeguatezza, dal discorso filosofico: Penelope, accostata ai cattivi filosofi, tesse insieme l'anima col corpo; ignara, perché donna, delle vie di una possibile liberazione, "riallaccia i legami di una trama fitta, dove il corporeo si annoda all'anima" e perciò contrasta e disturba il compito della filosofia.

Ma la filosofia ha un'affinità con la morte — dice Adriana Cavarero, citando Hannah Arendt — che essa insegue per tutto il suo percorso storico. Perciò Penelope, proprio per mezzo di questa inversione logica, che la descrive intenta a tessere ciò che è stato disunito, agli occhi di Cavarero assume il valore di un mito femminista: diviene la "tessitrice", che tesse insieme ciò che i filosofi hanno disfatto e, ricucendo corpo e pensiero nell'interezza singolare di una persona, afferma "nonostante Platone" una concezione di vita da donna, differente da quella dell'uomo: questi valorizza la vita solo se riesce a metterla a rischio e a confrontarla con la morte, quella afferma "una realtà dove vivere è soprattutto nascere e poi, solo alla fine anche morire". Perciò Adriana Cavarero la accosta ad un'altra donna, che a maggior diritto entra nel dialogo platonico: Santippe, la moglie di Socrate. Essa piange al pensiero della prossima esecuzione del marito, in cui, da donna qual è, ignorante della patria iperurania, vede semplicemente — e tragicamente — una morte; ma Socrate, che ben ne conosce la natura grossolana, la fa allontanare sbrigativamente: il momento atteso della definitiva liberazione deve essere gioioso e severo, da trascorrersi in compagnia di chi, già nella vita, abbia optato per quella patria, che è al di là del confine della morte, rispetto al quale gli uomini giustificano al propria vita.

Ponendo mente a questo nuovo mito, da lei scoperto mediante e nonostante Platone, Adriana Cavarero ripensa alla Penelope omerica, per ritrovarsi, attraverso un'ancor più evidente cancellazione, le tracce di quella antica cultura matriarcale, forse da poco sconfitta allorché il poeta greco si accingeva a cantare le gesta degli eroi. Nei suoi poemi essa trova un materiale in effetti suggestivo.

Narra dunque Omero nel Libro XIX che il multivagante Ulisse, finalmente approdato ad Itaca e presentantosi alla sua casa, occupata dai Proci, sotto le spoglie di un mendicante, viene riconosciuto dal cane, dal fedele porcaio Eumeo, dal padre Laerte e, già all'interno della casa, mentre la vecchia dispensiera Euriclea gli lava i piedi, per una cicatrice che egli portava nella coscia, viene riconosciuto anche da costei, che un tempo gli era stata nutrice e che conosceva bene la causa lontana di quella sua ferita. Ma non viene riconosciuto da Penelope, né per le sembianze, che pure non lo avevano tenuto celato agli altri, né per il racconto che egli fa sotto le vesti dell'ospite straniere. La regina dubita, sospetta, chiede prove anche della veridicità

del suo racconto. Qualche critico già sospettò in questa sua smemoratezza un segno di infedeltà, dice Adriana Cavarero; essa vi scorge invece un tentativo di resistenza e di difesa della propria identità. L'ordine patriarcale la destina ad un ruolo e ad un compito: in quanto donna e regina il suo destino è essere sposa ed accudire alla casa; per questo Antinoo, che vuole usurpare la casa di Ulisse, ne deve, in primo luogo, usurpare la sposa. Ma Penelope si sottrae a questo ruolo impostole: con lo stratagemma della tela, essa rifiuta di essere sposa di Antinoo, come non lo è più di Ulisse, lontano e sfumato nel ricordo. Ma è veramente uno stratagemma? Adriana Cavarero lo nega. La tradizione ha creato con la figura di Penelope un simbolo maschile, vedendo in essa la sposa fedele che difende se stessa e lo sposo contro l'arroganza dei pretendenti usurpatori; essa ne fa invece un simbolo femminile: Penelope, dimentica ormai dell'occasione contingente che l'ha spinta a questo espediente, trova il suo ruolo simbolico proprio in un sottrarsi a quello che l'ordine patriarcale le impone.

Perciò il suo mancato riconoscimento acquista agli occhi di Adriana Cavarero il significato di un'ultima resistenza: un tentativo di trattenersi ancora un po' — nonostante Omero, essa potrebbe dire, parafrasando il suo stesso titolo — in quel suo luogo, sottratto all'ordine logico di una narrazione assunta in una prospettiva maschile. Esclusa dal megaron (persino l'ancor adolescente Telemaco, nota sempre Adriana Cavarero, "già tronfio del suo ruolo di maschio" la rimanda nella stanza delle donne) essa fa della stanza del telaio il suo luogo simbolico, in cui si appartiene e difende la propria identità: "un sottrarsi pago di sé", per cui il suo luogo simbolico non è dunque l'attesa di uno sposo ormai dimenticato, ma "il suo sussistere nella straordinaria figura del fare e disfare".

In questo modo, sempre secondo Adriana, essa si sottrae anche al compito che la patriarcale divisione dei ruoli le assegna, poiché "non produce panni" ma, disfando ciò che ha tessuto, vanifica il lavoro impostole e, con le ancelle complici, crea un luogo che è "radicamento e dimora: lo stare presso di sé, lo stare, per così dire, assoluto". In questa interpretazione femminista, la stanza dei telai si oppone così, come scelta volontaria di una donna, alla stanza dei discorsi, che è il luogo proprio degli uomini. In essa Penelope, con questa sua azione sempre identica, che non produce e non si proietta nel futuro, "intesse il suo tempo impenetrabile" e si sottrae agli eventi. Il tempo degli uomini è il tempo dell'azione che si articola nel passato presente futuro e perciò si consuma negli eventi che passano nell'attimo, proiettandosi sempre verso nuove esperienze; il tempo di Penelope, sottratto alla funzione del produrre che le è stata assegnata e cadenzato dalla ripetizione infinita, è un tempo immobile, che perciò risulta impenetrabile alla logica maschile: "intoccabile dagli eventi proprio per essere irriducibilmente altro sia al tempo dell'azione degli uomini, sia dal tempo della muliebre produzione domestica". Perciò Antinoo, per quanto possa vedere la stranezza di una tela, la cui tessitura dura vent'anni, non può sospettare questo lavorio senza scopo, che disfa continuamente ciò che è stato fatto.

Di questo tempo conquistato ad una dimensione femminile sono simboli la casa, l'isola, la terraferma, così come l'azione maschile, perennemente volta verso l'imprevisto, è simbolo il mare. In una leggenda post-omerica, a cui si ispira Dante nel creare il suo Ulisse, l'eroe, alla fine della vita, riprende il mare, per seguire virtute e conoscenza: il mare, commenta Adriana Cavarero, ove la morte è sempre in agguato e la vita è continuamente messa a rischio, perché solo così nella prospettiva maschile è possibile valorizzarla. Per vincere la morte che, per chi vede la sua vita consegnata all'angoscia del futuro, è un limite insopportabile, gli uomini non trovano di meglio che affrontarla in una sfida che, secondo la loro logica romantica, è già in qualche modo una vittoria e perciò trasforma la loro vita in storia memorabile e la consegna al ricordo.

In questo modo il senso dell'essere viene posto nella morte. Ma, continua Adriana Cavarero, chi vive nella vita e la misura continuamente con la nascita, non con la morte, la donna — "finitezza quieta di chi nasce dal ventre materno" — accetta la casa, l'isola a cui è limite il mare, la terraferma: questo limite, come la stanza dei telai, è stato imposto a Penelope dall'ordine patriarcale, ma essa anche questo accetta non come prigione, bensì come simbolo della sua decisione di lasciar fuori un mondo estraneo abitato dagli uomini; e quivi essa "parla di nascita e di radicamento piuttosto che di morte e di avventura", paga di aver costruito "un primo luogo non più minacciato di libertà femminile".

A questo punto del suo iter ermeneutico Adriana Cavarero si ricorda che nell'ordine simbolico maschile c'è pure un tempo immobile e senza scopo: è quello dei filosofi, è il tempo del pensiero, "sempre essente", l'eterno senza inizio né fine, così come lo descrisse Parmenide che per primo lo inventò. Anch'esso è immobile, come quello di Penelope; ma, a differenza di questo, è senza gesto e senza corpo, poiché è fuori della vita e la mente vi si può distendere imperturbata, perché non vi trova ostacoli da rimuovere. Al contrario, il tempo di Penelope nasce dalla vita, cioè da una situazione concreta che essa affronta misurandosi con il rischio e che riesce a tenere in iscacco; quindi è metis, intelligenza e astuzia, proprio come quello di Ulisse, anche se, a differenza di quello di Ulisse, non si risolve in nuove imprevedibili situazioni (come fecero il cavallo di Troia e la risposta di Polifemo, che aprirono la strada a nuove catene di eventi) bensì rifiuta una situazione. Per questa sua concretezza esso non è pura astrazione, ma esperienza intera di mente e di corpo, è "un'intelligenza che l'abilità manuale supporta e seconda".

Così spiega Adriana Cavarero il mito di Penelope, cercando in questa figura "rubata" al pantheon della cultura occidentale un antico simbolo femminile. Ne fa una figura bifronte che cambia aspetto e significato a seconda se la si assume nella prospettiva maschile o in quella femminile. Nella sua interpretazione, Penelope diviene il simbolo di una "liberante negazione".

Ma si tratta di un simbolo ambiguo: la stanza del telaio, ove si compie un lavoro che la tradizione — già consolidata ai tempi di Omero — assegna alle donne, contrapposta al

megaron, ove gli uomini confrontano i loro progetti e fanno politica; la casa, entro le cui mura Penelope e le ancelle si sottraggono agli eventi, contemplandoli dalla finestra, contrapposta all'azione che si espande nel mondo e ne determina le vicende, l'isola cinta dal mare, a segnare un limite accettato come invalicabile, contrapposta alla storia, ove gli eventi scorrono in esperienze sempre nuove.

È vero che la stessa Adriana Cavarero si rende conto che "dall'Itaca di Penelope bisognerà pur partire"; ma, aggiunge, "è perché Penelope lì ha saputo fermarsi che si potrà partire da un luogo senza più né dimenticarlo né perderlo" e riconferma poi, in una nota, il valore di questa "indicazione in figura del separatismo come pratica politica che sceglie luoghi e tempi di donne".

Ma noi, che pur abbiamo istituito un luogo di donne, per poter scoprire, all'interno di una politica mirante a trasformare il mondo, un mondo segnato dalla identità femminile, non possiamo accettare questa figura di Adriana Cavarero, nemmeno come simbolo negativo; poiché la casa è il luogo di segregazione e, come dice Lidia Cirillo, se la libertà fosse dovuta nascere da un luogo di donne segregate, da molto tempo sarebbe già sorta nei ginecei e dai conventi; da questi ultimi soprattutto, diciamo noi, ove le donne sceglievano e tuttora scelgono spontaneamente di sottrarsi alla storia, agli eventi, al lavoro produttivo. La casa è anche il luogo del lavoro di cura e di riproduzione. Penelope se ne sottrae, disfando continuamente ciò che va tessendo e rendendo inutile il lavoro impostole. Ma non tutte nascono regine; e già le ancelle di Penelope, che Adriana Cavarero vede riconoscersi liete l'una nell'altra "nella stanza quieta tessendo e ridendo" avevano altre mansioni, oltre quella di "fare vesti a sé confacenti".

C'era da lavare i piedi allo straniero di riguardo, appunto, c'era da preparare le carni fumanti per i pasti dei guerrieri e da apprestar loro le vesti, le ornate guadrappe dei cavalli e i pennacchi paurosi degli elmi, c'era da detergere dalla polvere delle battaglie e rivestire di belle vesti i corpi dei guerrieri caduti, c'era, in una parola, tutto il lavoro di accudimento che da sempre ha diviso uomini e donne, assegnando le une alla casa, gli altri al megaron, all'agorà, all'accademia dei filosofi. L'epico racconto di Omero trasfigura anche queste umili cose in alta poesia, in nome di quel mito feudale del guerriero in cui egli credeva. Ma noi tutte sappiamo quanto sia poco poetico il servizio della casa, che in tempi non proprio lontani non risparmiò alle donne la fatica massacrante dell'andare ad attingere acqua, del segare la legna, del fare il bucato (ahimé, quanto diverso dall'immagine luminosa ed ilare del bucato dell'adolescente Nausicaa), prima che il consumismo le favorisse in un senso, fornendole di macchine varie, ma le costringesse dall'altro ad aggiungere al lavoro domestico anche quello della produzione, fino allora riservato agli uomini, alienando completamente la loro vita. Adriana Cavarero sembra dimenticarlo, quando vede una scelta volontaria nel destino di Penelope, che, mentre il marito torna a prendere il mare in cerca di esperienze eccezionali, rimane a casa con le ancelle, facendo della sua stanza la sua leggenda. L'ambiguità del suo messaggio sembra quasi voler trasfigurare in poesia ciò che fu il destino imposto alle donne dall'ordine patriarcale, la cui demolizione è proprio lo scopo del saggio.

Ma il mito di Ulisse, peregrinante in cerca di nuovi mondi, nell'immaginario della cultura occidentale non è solo il simbolo romantico della sfida alla morte, ma è anche figura della razionalità umana, che abbatte le colonne invalicabili, innalzate dai pregiudizi e da una arbitraria autorità. "Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza" ricordava l'Ulisse dantesco ai suoi compagni, per convincerli all'ultimo viaggio in un mondo mai esplorato. E nell'inferno di una terrificante segregazione, Primo Levi ritrovava il senso perduto dei valori umani richiamandosi alla mente proprio questo mito antico della ragione. Rifiutarlo significa dunque, nell'ordine dei simboli, rifiutare il coraggio della ragione, che non si contenta dell'esistente, né si limita a contemplarlo, come fanno i filosofi, ma affronta il mare fluttuante delle contraddizioni, in cerca di un equilibrio, sia pur sempre provvisorio.

Perciò noi vogliamo abbattere le mura segreganti; vogliamo uscire in mare aperto ad affrontare pericoli, bufere, mostri: non salendo sulla nave di Ulisse, ma per conto nostro, sì che una nave mai vista, caricata solo di donne e da esse sole governata, salpi verso il mare della storia ed apra una rotta mai percorsa, alla ricerca di un mondo senza segregazioni, senza ruoli immobilizzanti, senza catene. E questo per tutti, donne e uomini, cioè per i due generi che compongono la specie umana.

Nedda Petroni
Luogo di donne in Rc di Vicenza

H. Analitica dell'esistenza

Non sappiamo, a dire il vero, se riapriremo il capitolo del cosiddetto privato. Alcune compagne ritengono che bisognerebbe prima o poi farlo, se non altro per comprendere se è davvero definitivamente chiuso oppure se c'è una lezione di metodo, una verità essenziale sulla differenza di genere che è andata perduta e bisogna recuperare.

Queste compagne affermano che se si resta fuori dalla porta della vita privata, il quadro delle relazioni di genere è parziale e vengono occultati dati essenziali dell'esistenza femminile come i rapporti con la madre e con il padre, con il marito o compagno, le figlie e i figli ecc. cioè proprio i rapporti in cui la differenza è più evidente e non coperta da astrazioni come cittadina, lavoratrice, compagna.

Si potrebbe obiettare (è l'altra campana della nostra discussione) che venti-venticinque anni fa l'analitica dell'esistenza, della vita quotidiana è servita a portare alla luce problemi invisibili, anche se in qualche modo comuni a tutte le donne, perché c'era un contesto storico che politicizzava tutto. Oggi le cose hanno un movimento inverso, anche il politico si privatizza, fatica a proiettarsi verso l'esterno, ad uscire dall'autoriproduzione di ceti, parole e aggregazioni.

La discussione tra noi resterà aperta e, per quanto riguarda la possibilità concreta di mettere in cantiere un quaderno, la decisione più realistica è quella di attendere che arrivino contributi e di valutare se davvero vale la pena di spendere tempo e fatica nella pubblicazione di storie personali. Dovrebbero essere storie davvero molto belle, perle letterarie, perché valga la pena di pubblicare un intero quaderno e farlo circolare. E non è escluso che in nome della sorellanza e della solidarietà femminile non si riesca a coinvolgere qualche scrittrice autentica.

Per ora pubblichiamo la storia di Renata.

Quando la vita non ci appartiene

Oggi, dopo tanto tempo, sono venuta a trovare i miei genitori. Ci vengo sempre meno, più che altro per sentire mia madre, visto che mio padre mi saluta a malapena. Sì, perché io ho osato disubbidire a certe "leggi" morali che esistono nei paesini di campagna (ma forse anche altrove), cioè mi sono separata da un marito che non amavo più, trasformandomi, da "brava ragazza", in "figlia degenere", "mi-hai-rubato-dieci-anni della-mia-vita".

Mia madre, forse perché donna, è riuscita alla lunga a porsi il problema e, anche se a malincuore, ha accettato la mia decisione. Mio padre, invece, non riesce proprio a digerirla, per cui mi saluta a volte sì a volte no, mi parla il meno possibile e se ne infischia di chiedermi come sto, come vivo… non sa nemmeno dove abito.

Penso a tutto questo mentre passeggio nei campi lungo i filari di vita (lapsus! Volevo scrivere: "di viti") e mi sento presa da una leggera malinconia: è passato molto tempo da quando, in questi luoghi, giocavo all'aperto, senza limiti di spazio e di tempo; da quando provavo la sensazione di riconoscere l'arrivo della primavera; e le sere d'estate non finivano mai; e l'odore del vino, quando la cantina aveva le botti piene; e le castagne che ti bruciavano le mani quando erano state abbrustolite sulla stufa.

Ma provo anche sdegno e fastidio verso questo "paradiso" ove vive gente rimasta immobile, attaccata ai pregiudizi e a un sistema di vita che non è vita, ma solo lavoro e lavoro, senza distrazioni, incontri sociali, scambi culturali. Persino nel parlare non ci sono sprechi: i contadini hanno gli occhi che parlano al posto della bocca. Io mi ricordo che bastava lo sguardo di mio padre per farci ammutolire. Se parlava di donne, poi, solitamente nominava l'Anna (moglie di un ubriacone che "toccava" le bambine ed era spesso senza lavoro), dicendo: "L'Anna sì che è una brava donna: non la vedi mai fuori dalla porta di casa".

Io sono vissuta per diciotto anni in questa cultura.

Ho amato la terra, molto, ma ho odiato la chiusura di questo ambiente, la grettezza di certi non-sentimenti, l'impossibilità di esprimere me stessa. Che si può fare in questa situazione? La via d'uscita è una sola: il matrimonio.

Mi sposai non ancora diciannovenne.

Ma la donna è stata abituata da sempre ad obbedire e ad autoumiliarsi e non può cambiare d'un colpo le cose. Ci prova un po' per volta: ogni volta che prova disagio, ogni volta che si sente oberata di compiti (non valorizzati), ogni volta che la sera a letto si rigira senza trovare pace, ecco che allora qualche volta si fa un esame di coscienza e si chiede: "Perché?"

A volte ha troppa paura di ri-

spondersi, preferisce chiudere gli occhi e la bocca, e si annulla in una vita che non è la sua. Ma altre volte invece quel "perché" è troppo vivo nella mente e, anche se fa male, anche se costa fatica, cerca di capire.

Quando, da sposata, un po' per volta gli anni diventano più tristi ed io sempre più silenziosa, quel "perché" non mi lasciava un attimo. Solo che, essendo cresciuta in un ambiente dove quello che pensa una donna non è così importante ed avendo vissuto parecchi anni con un marito che diceva spesso che "le donne sono la rovina delle famiglie", non potevo che dare la colpa a me stessa se il mio matrimonio non era come speravo. Ma come potevo continuare ad accettare che lui mi riprendesse se spendevo soldi per un libro? O se "perdevo tempo" a leggere? Come potevo permettere ancora che lui mi vietasse qualche uscita con le amiche? Come potevo ancora sopravvivere se lui diceva di no a tutte le cose che io proponevo di fare?

Quando poi i limiti si fanno troppo stretti e il disagio diventa così grande da far quasi ammalare, allora bisogna, bisogna, bisogna fare qualcosa. Bisogna prendere una bilancia e pesare. Da una parte il dare, da una parte l'avere. La mia, dalla parte del dare, toccava terra. Dalla parte dell'avere oscillava appena un po', lassù in alto. Ci si rende conto dell'ingiustizia subita e non si riesce a reagire se non con rabbia. Però, a questo punto, la dignità *deve* prendere il sopravvento. Guai a noi donne se ce la lasciamo cadere sotto i piedi. Guai a noi se non ci permettiamo quel minimo di rispetto che pur diamo agli altri. Non importa quale decisione si prende, ma deve essere una decisione nata dal rispetto e dalla stima verso noi stesse.

La mia decisione è stata quella di separarmi da un uomo che forse, a modo suo, mi amava, ma non mi rispettava sicuramente come persona e questo non potevo sopportarlo più: perché io avevo giocato all'aria aperta, senza limiti di spazio e di tempo.

Renata Vitacchio

INDICE

I Quaderni Viola / n. 2

Redazione del n. 2:
Antonella Bruschi, Lidia Cirillo, Nadia De Mond, Matilde Montrasio, Luigia Pasi, Nedda Petroni, Rosalba Volpi